SISTEMAS AFRICANOS DE PARENTESCO Y MATRIMONIO

Textos compilados por

A. R. Radcliffe-Brown y Daryll Forde

EDITORIAL ANAGRAMA

Título de la edición original:
African Systems of Kinship and Marriage
Publicado por Oxford University Press, para el International African Institute
Londres, 1950

Traducción:
Antonio Desmonts
Carlos Manzano (Introducción de Radcliffe-Brown)

Maqueta de la colección:
Argente y Mumbrú

Portada:
Julio Vivas

© EDITORIAL ANAGRAMA, 1982
Calle de la Cruz, 44
Barcelona-34

ISBN 84 - 339 - 0617 - 8
Depósito Legal: B. 29250 - 1982

Printed in Spain

Gráficas Diamante, Zamora 83, Barcelona-18

NOTA A LA EDICION INGLESA

057278

En julio de 1948, y en respuesta a una invitación cursada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, el «International African Institute» presentó un memorándum con detalles acerca de ciertos proyectos de investigación que el citado Instituto estaba a punto de llevar a cabo en colaboración con la UNESCO.

Uno de dichos proyectos hacía referencia a la publicación de un volumen dedicado al estudio del parentesco y el matrimonio en una serie de sociedades representativas de Africa. Era intención de editar este volumen en inglés y francés.

En cumplimiento de una resolución de la Conferencia General de la UNESCO, adoptada en su tercera sesión, y de acuerdo con las decisiones tomadas por el Consejo ejecutivo de la UNESCO, en su sesión décimosexta, se concedió una subvención para los gastos de preparación y edición del presente volumen.

He aquí la versión inglesa de la obra, en la que han colaborado prestigiosos antropólogos británicos y surafricanos bajo la dirección conjunta de los profesores A. R. Radcliffe-Brown y Daryll Forde.

PREFACIO

El parentesco está hondamente arraigado entre los pueblos que tienen su forma de subsistencia en pequeños grupos y por medio de herramientas simples. Entre tales pueblos, las diferencias de aptitud, el entrenamiento especial y los cargos no anulan —como sucede en sociedades más complejas— los vínculos entre quienes han nacido juntos y están unidos por lazos matrimoniales. Los grupos locales en los que las relaciones personales se manifiestan en el trabajo, los ritos y el tiempo libre, son al mismo tiempo cuerpos de parientes con antepasados comunes, entre los cuales un complejo tejido de vínculos relaciona a toda persona con las demás de la comunidad. La forma en que las obligaciones del parentesco rigen las actividades y relaciones que, en nuestra sociedad, están segregadas como más específicamente políticas, económicas y religiosas, es un lugar común de la antropología social. Pero la función detallada de determinados factores, su relativo peso en diferentes circunstancias, los principios bajo los cuales pueden ser clasificados, así como el carácter real y el papel de los diversos esquemas de organización del parentesco están mucho menos estudiados. Se trata, sin embargo, de cuestiones fundamentales en una sociedad científica. Son de una urgencia práctica inmediata en el caso de pueblos que han estado viviendo en una sociedad regida por el parentesco y ahora se encuentran con las presiones y los incentivos de otro entorno social. Para quienes buscan una transición suave y las energías y lealtades de tales pueblos, la razón de numerosos obstáculos y desacuerdos intangibles está en una disharmonía, a menudo evitable, entre los valores sociales indígenas y los de las sociedades que los invaden.

El International African Institute ha buscado promover la investigación en el campo de la antropología social en Africa, y considera que deben proporcionarse unos medios intelectuales y financieros más adecuados para tales estudios, si se quiere que el conocimiento científico aumente en la medida correspondiente a los problemas sociales a los que debe ser aplicado. En un libro anterior sobre sistemas políticos africanos, se han reunido ya los resultados de las investigaciones llevadas a cabo por colegas y otros asociados, que el Instituto había puesto en contacto. La amplia y continua demanda de dicho estudio, que ha permitido una visión de situaciones con las que se ocupa todo estudiante, educador y miembro de la administración, ha dado la idea de llevar a cabo el mismo esfuerzo en lo referente a la vida social de los pueblos africanos. El presente volumen consiste en una Introducción en la que se pasa revista a

los principios generales que rigen los sistemas africanos de parentesco y matrimonio a la luz de nuestros conocimientos actuales, y en una serie de estudios de detalle realizados por autores que han efectuado profundos estudios de campo del sistema social particular que cada uno analiza. Cada uno de ellos presenta las características esenciales de una o más variedades de esquemas de parentesco africanos.

El propósito del presente volumen consiste en ofrecer una visión global de la naturaleza y de las implicaciones del parentesco en Africa. No pretendemos que sea un estudio exhaustivo, puesto que nuestros conocimientos son parciales y todavía quedan por publicar bastantes estudios; debe realizarse uno sobre los pueblos de habla galla del Noreste de Africa. Pero sin embargo se están publicando ya valiosos trabajos en este campo, de modo que en un futuro resultará más fácil remediar las omisiones más importantes con ayuda de otras fuentes. Salvo en lo que respecta a los pueblos que ocupan el último lugar en la escala de la organización social, los bosquimanos y negritos, y el esquema de parentesco de los amhara de Etiopía, acerca de los cuales no existe todavía ningún estudio, aquí se ilustran y exponen las principales variedades de parentesco del Africa transsahariana. A los autores de dichos estudios expresamos aquí nuestro agradecimiento por su amable cooperación en la preparación del presente volumen.

A. R. Radcliffe Brown
Daryll Forde

Enero de 1950

INDICE

Prefacio 7

A. R. Radcliffe-Brown
Introducción 11

Hilda Kuper
El parentesco entre los swazi 99

Monica Wilson
El parentesco nyakyusa 125

I. Schapera
El parentesco y el matrimonio entre los tswana 157

Max Gluckman
Parentesco y matrimonio entre los lozi de Rodesia del Norte y los zulúes de Natal 185

A. I. Richards
Algunos tipos de estructura familiar entre los bantúes centrales . 235

Meyer Fortes
Parentesco y matrimonio entre los ashanti 281

Daryll Forde
Doble filiación entre los yakö 315

S. F. Nadel
Doble filiación en las colinas Nuba 365

E. E. Evans-Pritchard
El parentesco y la comunidad local entre los nuer 393

A. R. RADCLIFFE-BROWN

INTRODUCCION

«Avoir affaire aux nations sans les connaître, sans les comprendre, c'est bon pour les conquérants; moins bon pour des alliés et même pour les protecteurs; et rien n'est plus détestable et plus insensé pour des civilisateurs, ce que nous avons la prétension d'être.»

GOBINEAU

I

Para entender cualquier aspecto de la vida social de un pueblo africano —económico, político o religioso—, es esencial tener un conocimiento completo de su sistema de parentesco y de matrimonio. Es algo tan evidente para cualquier antropólogo que haga trabajo de campo, que apenas hay necesidad de declararlo. Pero con frecuencia lo ignoran quienes se ocupan de problemas relacionados con la economía, la salud, la nutrición, el derecho o la administración entre los pueblos de Africa, y esperamos que no sólo lean este libro los antropólogos, sino también quienes son responsables de concebir o poner en práctica planes de acción del gobierno colonial en el continente africano.

Todavía no puede escribirse un libro que estudie completa y sistemáticamente la organización del parentesco en toda Africa. Este volumen de ensayos pretende sólo ilustrar mediante algunos ejemplos los resultados que han obtenido los antropólogos sociales en la actualidad en esta rama de sus estudios. Se ha considerado conveniente añadir el presente ensayo, que ofrece una introducción al estudio general comparado y teórico de la organización del parentesco.

En la literatura que trata del parentesco abundan teorías a las que el único calificativo que podemos aplicar es el de pseudohistóricas. Existen muchas variedades de dichas teorías, pero todas ellas tienen un rasgo en

común. Partiendo de una situación conocida en el presente o en el pasado documentado históricamente, inventan una «explicación» de la misma imaginando una situación o un acontecimiento del pasado no documentado y argumentando a partir de razones *a priori* que la situación conocida podría o debe de haber tenido su origen de ese modo. La devoción a la pseudohistoria ha dado resultados desafortunados. Ha conducido a la adopción de ideas falsas sobre cómo son los hechos y muchas veces ha influido en la observación y la descripción o las ha viciado. Esa herencia de ideas erróneas se está superando gradualmente mediante estudios de campo cuyo objetivo es analizar los sistemas tal como son sin hacer referencia a su origen, en los casos en que éste no se conozca y sólo pueda conjeturarse mediante el razonamiento *a priori*.

La historia, la documentación auténtica de los acontecimientos y de las situaciones del pasado, es enteramente diferente de la pseudohistoria. Sólo la historia puede responder a la pregunta de cómo es que una sociedad tiene las instituciones sociales que efectivamente posee en una época determinada. En los casos en que disponemos de documentación, podemos delinear con mayor o menor detalle el proceso por el que las instituciones han llegado a ser lo que son. Así, en el caso de los países europeos, podemos delinear el desarrollo de las instituciones sociales a lo largo de varios siglos. En el caso de la mayoría de las sociedades africanas, la documentación a partir de la cual podemos descubrir la historia auténtica es extraordinariamente escasa o, en algunos casos, totalmente inexistente, excepto en lo referente a un período muy corto del pasado inmediato. No disponemos de una historia de las instituciones africanas.

El método aquí adoptado no es ni el de la historia ni el de la pseudohistoria, sino una combinación de la comparación y el análisis. Comparamos los sistemas sociales para poder definir sus diferencias y descubrir, bajo éstas, semejanzas más esenciales y generales. Uno de los fines de la comparación es proporcionar esquemas de clasificación. Sin clasificación no es posible la ciencia.

El análisis, en el sentido en que aquí usamos el término, es un procedimiento que sólo puede aplicarse a algo que sea en sí mismo un todo o síntesis. Mediante él separamos, en la realidad o en el pensamiento, los componentes de un todo complejo y, gracias a ello, descubrimos la relación que guardan entre sí dichos componentes dentro del todo. Para llegar a entender los sistemas de parentesco, hemos de usar la comparación y el análisis combinados, mediante la comparación mutua de muchos sistemas diferentes y mediante la aplicación del análisis sistemático a cada uno de los sistemas particulares.

Un estudio de los sistemas de parentesco del mundo entero mediante ese método revela que, aunque existe una amplia gama de variación en sus rasgos superficiales, pueden descubrirse unos pocos principios estructurales generales aplicados y combinados de diferentes formas. Una de las primeras tareas de un estudio teórico del parentesco es la de descubrir dichos principios mediante un proceso de generalización y abstracción basado en el análisis y la comparación.

La ciencia y las actividades de los científicos presentan dos aspectos. Por un lado, existe la tarea de crear y establecer una teoría general de

determinada clase de fenómenos. Para el científico dedicado a dicha tarea, o mientras esté dedicado a ella, cualquier ejemplo de los fenómenos en cuestión es de interés sólo como parte del material que puede usar para formular o poner a prueba sus hipótesis. Con frecuencia se califica a ese tipo de actividad científica de ciencia «pura» o teórica. Por otro lado, existe la tarea de aplicar el conocimiento teórico que se haya establecido a la explicación o entendimiento de los fenómenos particulares. A menudo se califica a esas actividades de ciencia aplicada, y en ese sentido la medicina es una ciencia aplicada basada en ciencias teóricas como la fisiología y la patología. El objetivo del científico dedicado a una tarea de ese tipo no es tanto añadir algo nuevo a las conclusiones teóricas generales cuanto obtener una interpretación de un caso particular de los fenómenos de que se ocupa la ciencia. El doctor usa su conocimiento teórico para entender un caso particular de una enfermedad, para interpretar los síntomas, y hacer un diagnóstico y un pronóstico. Entre esos dos tipos de actividad científica existe una estrecha interdependencia y en ciertas ocasiones se pueden realizar juntas. Sin embargo, para entender la relación existente entre ellas es necesario distinguirlas. En cualquier estudio es bueno saber lo que se está intentando hacer.

En un estudio de instituciones sociales como es el del parentesco, el antropólogo social técnico considera cualquier sistema social particular como una fuente que le proporciona un corpus de material factual que puede usar para formular o poner a prueba la teoría. Pero, por otra parte, se puede usar el conocimiento general para dar una interpretación de los rasgos de determinado sistema particular. A la luz del conocimiento teórico general que ha dado como resultado el estudio comparado de las sociedades de diversos tipos, el científico puede emprender el análisis de un sistema particular, de modo que cada rasgo concreto se vea en su relación con los demás rasgos de ese sistema y en su lugar dentro del sistema en conjunto. Evidentemente, el valor y la validez de un estudio de esa clase sobre un sistema particular dependerá de la extensión y corrección de los conceptos teóricos generales que lo dirijan.

«Un sistema de parentesco y matrimonio puede considerarse como un convenio que permite a las personas vivir juntas y cooperar unas con otras en una vida social ordenada.» En el caso de un sistema particular existente en una época determinada, podemos hacer un estudio de su funcionamiento. Para hacerlo, hemos de considerar cómo vincula a las personas mediante la convergencia de intereses y sentimientos y cómo controla y limita los conflictos que siempre son posibles a consecuencia de la divergencia de sentimientos o intereses. En relación con cualquier rasgo de un sistema podemos preguntarnos cómo contribuye al funcionamiento del sistema. Eso es lo que queremos decir cuando hablamos de su función social. Cuando conseguimos descubrir la función de una costumbre determinada, por ejemplo el papel que desempeña en el funcionamiento del sistema al que pertenece, conseguimos una comprensión o explicación de él que es diferente e independiente de cualquier clase de explicación histórica de la forma en que surgió. Esa clase de entendimiento de un sistema de parentesco como un sistema en funcionamiento que vincula a los seres humanos en una disposición ordenada de influencias mutuas,

mediante el cual las costumbres particulares se ven como partes que funcionan dentro de la maquinaria social, es el objetivo de un estudio analítico sincrónico. En un análisis de ese tipo estudiamos un sistema tal como existe en una época determinada, haciendo abstracción hasta donde sea posible de los cambios que pueda estar experimentando. Para entender un proceso de cambio, hemos de hacer un estudio diacrónico. Pero, para hacerlo, hemos de reunir toda la información posible sobre la forma en que funcionaba el sistema antes de que se produjeran los cambios que estamos investigando. Sólo entonces podemos obtener alguna información sobre sus posibles causas y ver algunos de sus efectos reales o probables. Sólo cuando los cambios se ven como cambio en o de un sistema en funcionamiento pueden entenderse.

II

En primer lugar, tenemos que intentar hacernos una idea clara de lo que es un sistema de parentesco o un sistema de parentesco y matrimonio. Dos personas son parientes cuando una desciende de la otra, como, por ejemplo, en el caso de un nieto, que desciende de un abuelo, o cuando ambas descienden de un antepasado o una antepasada común a través de los varones o de las hembras.

A veces se usa el término de «consanguinidad» como un equivalente del de «parentesco», tal como lo hemos definido más arriba, pero el primero tiene ciertas connotaciones peligrosas que hay que evitar. En sentido propio, la consanguinidad se refiere a una relación física, pero en el caso del parentesco tenemos que ocuparnos de una relación social. La diferencia resulta clara, si consideramos el caso de un hijo ilegítimo en nuestra propia sociedad. Ese niño tiene un «*genitor*» (padre físico), pero no tiene un «*pater*» (padre social). Nuestra propia palabra «padre» es ambigua, porque se supone que normalmente la relación social y la relación física coincidirán. Pero no es esencial que así sea. La paternidad social suele estar determinada por el matrimonio. La sentencia del derecho romano era: *pater est quem nuptiae demostrant*. Existe un proverbio árabe que dice: «Los hijos pertenecen al hombre a quien pertenece la cama». En inglés antiguo existía el siguiente dicho, bastante grosero: «*Whoso boleth my kine, ewere calf is mine*».* El siguiente proverbio corso recalca la paternidad social por oposición a la paternidad física: *Chiamu babba a chi mi da pane* **.

Puede ser que la relación social completa entre padre e hijo se establezca no por el nacimiento, sino por la adopción, tal como se practicaba en la Roma antigua y se practica en muchas partes del mundo en la actualidad.

En varias regiones de Africa existe una costumbre por la que una mujer puede participar en un rito de matrimonio con otra mujer, en virtud del cual ocupa el lugar de un padre (*pater*) con respecto a la des-

* "Sea quien sea el que preñe mis vacas, todos los terneros son míos."
** "Llamo padre a quien me da pan."

cendencia de la esposa, cuyo padre físico (*genitor*) es un amante asignado.

Así, pues, el parentesco es resultado del reconocimiento de una relación social entre padres e hijos, lo que no es lo mismo que la relación física, y puede coincidir o no con ella. En los casos en que el término filiación aparezca usado en este ensayo, no se referirá a las relaciones biológicas, sino a las sociales. Así, diremos que la filiación del hijo de una persona adoptada se remonta a los abuelos de quienes le adoptaron.

La más estrecha de todas las relaciones cognaticias es la existente entre los hijos del mismo padre y de la misma madre. Los antropólogos han adoptado el término, «germano» (*sibling*) para referirse a esa relación; un ««germano» varón es un hermano, un «germano» hembra es una hermana [1]. El grupo compuesto por un padre, una madre y sus hijos es importante y conviene disponer de un nombre para designarlo. En este ensayo vamos a usar la expresión «familia elemental» en ese sentido. (La expresión «familia biológica» se refiere a algo diferente: a una relación genética como la existente entre un caballo y una yegua y su progenie, que interesa al biólogo que esté haciendo un estudio de la herencia. Pero parece inapropiado usar la palabra «familia» en relación con esto.) Podemos considerar la familia elemental como la unidad básica de la estructura de parentesco. Lo que queremos decir con esto es que todas las relaciones, de parentesco o de afinidad, de una persona son conexiones a través de sus padres, sus hermanos, su esposa o sus hijos.

También hemos de distinguir un caso para el que el nombre más conveniente es el de «familias compuestas». Ese tipo de familia se produce en nuestra sociedad cuando una viuda o un viudo con hijos de un primer matrimonio entra en un segundo matrimonio en el que nazcan hijos. Da relaciones como las existentes entre hermanastros y entre padrastro e hijastro. En sociedades en las que están permitidas los matrimonios polígamos se forma una familia compuesta cuando un hombre tiene dos o más esposas que le den hijos. Naturalmente, ese tipo de familias es común en Africa, y, generalmente, la diferencia entre hermanos (hijos del mismo padre y de la misma madre) y hermanastros (hijos de un padre y de diferentes madres) es socialmente importante.

En las sociedades en que existen matrimonios poliándricos auténticos, como entre los todas del sur de la India, una familia puede componerse de una mujer con dos o más esposos y los hijos de aquélla [2]. Pero no hay que confundir este tipo de familia con la convención social por la que el mayor de dos o más hermanos toma una esposa, de cuyos hijos será el padre (*pater*), y a su hermano menor se le permita tener relaciones sexuales con la esposa de un hermano mayor hasta que le llegue a su vez la hora de casarse. Pues la relación sexual no es lo que constituye el matrimonio ni en Europa ni entre los pueblos primitivos. El matrimonio es una convención social por la que un niño recibe una posición legítima en la sociedad, determinada por la paternidad en el sentido social.

La familia elemental suele constituir la base para la formación de grupos domésticos de personas que viven juntas permanentemente y en la

1. En anglosajón, "*sibling*" significa "pariente".
2. Rivers, *The Todas*, 1906, p. 515.

intimidad. Existe una gran variedad de esos grupos. Un tipo común es el que podemos denominar familia parental, compuesta por los padres y sus hijos jóvenes o solteros. En nuestra sociedad conocemos ese tipo de familia, pero también es un rasgo característico de muchos pueblos primitivos. El grupo empieza a existir con el nacimiento del primer hijo de un matrimonio; sigue aumentando con el nacimiento de otros hijos; queda parcialmente disuelto cuando los hijos lo abandonan, y llega a su fin con la muerte de los padres. En una familia parental polígama hay dos o más madres, pero un solo padre, y una madre con sus hijos constituye una unidad particular del grupo.

La que a veces recibe el nombre de familia extensa patrilineal se forma por una costumbre en virtud de la cual los hijos permanecen en el grupo familiar de su padre y llevan a sus esposas a vivir con ellos, para que sus hijos pertenezcan también al grupo. Entre los bemba de Rhodesia septentrional encontramos una familia extensa matrilineal, un grupo doméstico que se compone de un hombre y su esposa, con sus hijas y los esposos e hijos de éstas. El grupo se desintegra, y se forman nuevos grupos del mismo tipo cuando un hombre obtiene permiso para abandonar a sus suegros y para llevarse a su esposa y a sus hijos consigo.

La mayoría de los hombres que viven hasta la madurez pertenecen a dos familias elementales: a una como hijo y hermano, y a la otra como marido y padre. Este simple hecho es el que da origen a una red de relaciones que ponen en conexión a cada persona particular con muchas otras. Podemos hacernos una idea clara de esto, si consideramos lo que podemos llamar grados de relación por parentesco y matrimonio. Las relaciones de primer grado son las que existen dentro de la familia elemental, es decir, la relación de padre e hijo, la de marido y mujer, y la existente entre los hermanos. Las relaciones de segundo grado son las que se reconocen a través de una persona que hace de nexo común, como las existentes con el padre del padre, con el hermano de la madre, con la madrastra (la esposa del padre), con el marido de la hermana, etc. Así podemos continuar con el cuarto, quinto o *enésimo* grado. En cada grado el número de relaciones es mayor que en el grado precedente. Esa red de relaciones incluye tanto las relaciones cognaticias como las relaciones resultantes del matrimonio, el propio matrimonio de una persona, y de los matrimonios de sus cognados.

El primer factor determinante de un sistema de parentesco lo constituyen los límites dentro de los cuales se reconocen realmente dichas relaciones de parentesco para fines sociales de todas clases. La diferencia entre los sistemas de límites extensos y de límites estrechos es tan importante, que vale la pena adoptar esa cuestión de los límites como base para cualquier intento de clasificación sistemática de los sistemas de parentesco. El sistema inglés actual es un sistema de límites estrechos, si bien en las zonas rurales se reconocen unos límites más extensos de relación que en las ciudades: hasta los primos de segundo, tercero o más grados. En cambio, China tiene un sistema de límites extensos. Unas sociedades primitivas tienen sistemas de límites estrechos; otras, sistemas de límites extensos. En algunas de estas últimas, un hombre puede tener

varios centenares de parientes reconocidos por parentesco y por matrimonio, a los que debe dar trato de parientes en su comportamiento. En sociedades del tipo ejemplificado por los aborígenes australianos, todas las personas con quienes un hombre tiene contacto social durante el transcurso de su vida son parientes y reciben el trato apropiado a la relación de parentesco de que forman parte.

Dentro de los límites reconocidos, existe un método de ordenar las relaciones de parentesco, y precisamente el método adoptado para ese fin es el que caracteriza al sistema. Más adelante, en este ensayo, vamos a considerar algunos de los principios que aparecen en la ordenación de los parientes en los diferentes sistemas.

Una parte de cualquier sistema de parentesco la constituye un sistema de términos que se utilizan para referirse a los parientes de diferentes tipos o para dirigirse a ellos en su calidad de parientes. El primer paso en el estudio de un sistema de parentesco es el de descubrir qué términos se usan y cómo se usan. Pero eso es sólo un primer paso. La terminología hay que considerarla en relación con el conjunto del sistema de que forma parte.

Existe un tipo de terminología que suele denominarse «descriptiva». En los sistemas de ese tipo existen unos pocos términos específicos para referirse a los parientes de primer o segundo grado, y a los demás parientes se los designa mediante combinaciones de esos términos específicos que muestren los grados intermedios en la relación. En cualquier examen científico del parentesco es necesario usar un sistema de esa clase. En lugar de términos ambiguos como «tío» o «primo», hemos de usar términos compuestos más exactos, como «hermano de la madre», «hijo de la hermana del padre», etc. Cuando hemos de tratar de una relación de quinto grado, como la de «la hija de la hija del hermano de la madre de la madre», y más aún al tratar de relaciones más alejadas, el sistema presenta dificultades para quienes no estén acostumbrados a él. Me ha parecido útil inventar un sistema de símbolos para usarlos en lugar de las palabras [3]. En algunos pueblos africanos se encuentran terminologías descriptivas en ese sentido: por ejemplo, las que usan términos específicos y combinaciones de éstos, y ejemplos de ellas figuran en el artículo sobre los yakö de este volumen [4].

En muchos sistemas de terminología del parentesco se usa un solo término para dos o más tipos de parientes, que quedan así incluidos en una sola categoría terminológica. Podemos ejemplificarlo con el sistema inglés (y castellano) actual. La palabra «tío» se usa para referirse tanto al hermano del padre como al hermano de la madre y también, por extensión, al marido de una «tía» (hermana del padre o hermana de la madre). Lo mismo ocurre con términos como «sobrino», «primo», «abuelo», etc.

Con frecuencia —de hecho, normalmente— las categorías usadas en la terminología tienen algún significado social. En inglés (y castellano) hace-

3. "A System of Notation for Relationships". *Man*, XXX, 1930, p. 93.
4. Véase Herskovits, *Dahomey*, 1938, I, pp. 145 y ss.; Northcote W. Thomas, *Anthropological Report on the Edo-speaking Peoples of Nigeria*, 1913, Parte I, p. 72.

mos algo que es inhabitual en los sistemas de parentesco, cuando aplicamos el término *uncle*, «tío» (del latín *avunculus*, hermano de la madre, literalmente «abuelito») tanto al hermano de la madre como al hermano del padre. Pero eso corresponde al hecho de que en nuestra vida social no hacemos distinción alguna entre esos dos tipos de parientes. La relación de parentesco legal en el derecho inglés, excepto en lo referente a las propiedades sujetas a vínculo y a los títulos nobiliarios, es la misma en el caso de un sobrino y de cada uno de sus dos tíos; por ejemplo, en caso de falta de testamento el sobrino tiene el mismo derecho a la herencia de las propiedades de cualquiera de los dos. En lo que podemos llamar el comportamiento socialmente uniformizado de Inglaterra no es posible observar distinción regular alguna entre el tío paterno y el tío materno. Recíprocamente, en general el comportamiento de un hombre para con sus diferentes sobrinos es el mismo. Por extensión, tampoco hacemos distinción significativa entre el hijo del hermano de nuestra madre y el hijo del hermano de nuestro padre. En cambio, en Montenegro, por citar otra lengua europea, existe un sistema diferente. Al hermano del padre se le llama *stric* y a su esposa *strina*, mientras que al hermano de la madre se lo denomina *ujak* y a su esposa *ujna*, y las relaciones sociales que un hombre guarda con sus dos clases de tíos revelan diferencias marcadas.

En el siglo XVIII Lafitau[5] informó sobre la existencia entre los indios norteamericanos de un sistema de terminología muy diferente del nuestro:

> Entre los iroqueses y los hurones todos los niños de una cabaña consideran madres suyas a todas las hermanas de su madre y tíos suyos a todos los hermanos de su madre, y, por la misma razón, dan el calificativo de padres a todos los hermanos de su padre y el de tías a todas las hermanas de su padre. Todos los hijos de la línea de la madre y de las hermanas de ésta, y del padre y de los hermanos de éste se consideran mutuamente como hermanos y hermanas, pero a los hijos de sus tíos y tías, es decir, de los hermanos de su madre y de las hermanas de su padre, sólo los consideran primos.

En el siglo XIX, Lewis Morgan, cuando vivió con los iroqueses, quedó impresionado por ese método de referirse a los parientes y se puso a trabajar en la recopilación de terminologías del parentesco procedentes de todo el mundo. Las publicó en 1871 en su *Systems of Consanguinity and Affinity*. Encontró sistemas de terminología similares al de los iroqueses en muchas partes del mundo y a dichos sistemas los llamó «clasificatorios».

El rasgo distintivo de un sistema de parentesco clasificatorio, en el sentido en que Morgan usa el término, es el de que términos que se aplican a parientes lineales se aplican también a ciertos parientes colaterales. Así, el hermano del padre es «padre» y la hermana de la madre es «madre», mientras que, como en el tipo descrito por Lafitau, existen términos distintos para referirse al hermano de la madre y a la hermana del padre. En consecuencia, en la generación siguiente los hijos de los hermanos del padre y de las hermanas de la madre reciben el nombre de

5. Lafitau, *Moeurs des Sauvages Ameriquains*, París 1724, vol. I, p. 552.

«hermano» y «hermana» y existen términos distintos para referirse a los hijos de los hermanos de la madre y de las hermanas del padre. Así, se hace una distinción entre dos clases de primos: los «primos paralelos» (hijos de hermanos del padre y de hermanas de la madre), a quienes a pesar de ser «colaterales» en el sentido en que nosotros lo entendemos, se les clasifica como «hermanos» y «hermanas», y los «primos cruzados» (hijos de los hermanos de la madre y de las hermanas del padre). Existe una distinción similar entre los sobrinos y las sobrinas. Un hombre clasifica a los hijos de sus hermanos con sus propios hijos, pero usa un término distinto para los hijos de sus hermanas. Y, al contrario, una mujer clasifica con sus propios hijos a los hijos de sus hermanas, pero no a los de sus hermanos. En muchos pueblos africanos encontramos terminologías clasificatorias de este tipo.

Existen otros tipos de sistema clasificatorio, menos frecuentes, en que el término «padre» se aplica tanto a los hermanos de la madre como a los del padre, y tanto a la hermana de la madre como a la hermana del padre se las llama «madre»; o puede ser que a todos los primos, tanto los paralelos como los cruzados, se los llame «hermanos» y «hermanas».

En los sistemas clasificatorios, el principio de clasificación puede aplicarse a una amplia gama de relaciones de parentesco. Así, a un primo primero del padre, si es el hijo del hermano de su padre, al que por ello éste denomina «hermano» se lo clasifica con el padre y se le aplica el mismo término de «padre». Su hijo, primo segundo, recibe el nombre de «hermano», a su vez. En virtud de ese proceso de extensión del principio de clasificación, parientes cercanos y lejanos quedan distribuidos en unas pocas categorías y una persona tiene muchos parientes a quienes aplica el término de «padre» o «madre» o «hermano» o «hermana».

Hace mucho tiempo Sir Henry Maine señaló el rasgo más importante de esas terminologías clasificatorias. «El efecto del sistema», escribió, «es en general el de permitir abarcar mentalmente un número mayor de parientes que el que permite el sistema a que estamos acostumbrados»[6]. En otras palabras, la terminología clasificatoria es fundamentalmente un mecanismo que facilita el establecimiento de sistemas de parentesco de gran extensión.

Sin embargo, hay algo más. En muchas partes del mundo la investigación ha revelado que la terminología clasificatoria, igual que nuestro sistema y otros sistemas no clasificatorios, se usa como método de dividir a los parientes en categorías que determinan las relaciones sociales, tal como se revelan en la conducta, o influyen en ellas. La regla general consiste en que la inclusión de dos parientes en la misma categoría terminológica significa que existe alguna semejanza importante en el comportamiento habitual que hay que adoptar para con los dos o en la relación social que se guarda con cada uno de ellos, mientras que, al contrario, la colocación de dos parientes en categorías diferentes indica alguna diferencia importante en el comportamiento habitual o en las relaciones sociales. Algunos antropólogos dan mucha importancia a excepciones reales o supuestas a esa regla, pero parecen olvidar que sólo

6. *The Early History of Institutions*, 1874, p. 214.

puede haber excepción cuando exista una regla general con respecto a la cual constituya una excepción.

Existe una complicación que es consecuencia del hecho de que en los sistemas clasificatorios existan necesariamente distinciones entre los parientes cercanos y lejanos incluidos en la misma categoría. Así, entre los hombres a los que se denomina «padre», el pariente más cercano es, naturalmente, el «propio» padre auténtico. Después de él vienen sus hermanos y, después de éstos, sus primos primeros paralelos y quizás en algunos sistemas los maridos de las hermanas de la madre. Y así, sucesivamente, ocurre con parientes cada vez más lejanos, pero pertenecientes a la misma categoría terminológica. La actitud y el comportamiento de una persona para con un pariente determinado se ven afectados no sólo por la categoría a que éste pertenece, sino también por el grado de cercanía o distancia de la relación de parentesco. En los sistemas clasificatorios hay muchas mujeres a las que un hombre determinado llama «hermana». En algunos sistemas, se le prohibirá casarse con cualquiera de esas mujeres. En otros, puede ser que no pueda casarse con ninguna «hermana» «cercana», es decir, cualquiera de esas mujeres que esté relacionada con él dentro de determinado grado de relación cognaticia, pero que pueda casarse con una «hermana» más lejana.

Morgan intentó clasificar todos los sistemas terminológicos en dos clases: clasificatorios o descriptivos. Pero al sistema inglés ordinario no debe llamársele descriptivo y hay muchos otros sistemas no clasificatorios que tampoco son descriptivos [7]. Un pueblo que use un sistema clasificatorio puede utilizar también el principio o método descriptivo para referirse a la relación genealógica exacta entre dos personas [8]. El estudio de las terminologías del parentesco es valioso, porque con frecuencia —o, de hecho, normalmente— revelan el método de ordenar las relaciones de parentesco.

La realidad de un sistema de parentesco como parte de una estructura social está compuesta por las relaciones sociales efectivas de persona a persona, tal como las revelan sus interacciones mutuas y su comportamiento recíproco. Pero el comportamiento efectivo de dos personas en una relación determinada (padre e hijo, marido y mujer, o hermano de la madre e hijo de la hermana), varía de un caso particular a otro. Lo que tenemos que buscar en el estudio de un sistema de parentesco son las reglas. Podemos obtener declaraciones de miembros de la sociedad con respecto al modo como deben actuar dos personas una para con la otra en una relación de parentesco determinada. Una cantidad suficiente de declaraciones de esa clase nos permitirá definir la conducta ideal o esperada. Las observaciones efectivas de la forma como se comportan las personas nos permitirán descubrir hasta qué punto se ajustan a las reglas y los tipos y grados de alejamiento de dichas reglas. Además, podemos y

7. Véase un ejemplo de terminología que no es ni descriptiva ni clasificatoria en N. W. Thomas, *Anthropological Report on Sierra Leone*, 1916, Parte I, "Law and Custom of the Timne".

8. Véase una terminología de parentesco que utiliza tanto el principio descriptivo como el clasificatorio en "Doble filiación entre los yakö", por Daryll Forde, en este mismo volumen pág 315.

debemos observar las reacciones de otras personas ante la conducta de una persona determinada o las expresiones de aprobación o desaprobación. La reacción o el juicio pueden proceder de una persona que se vea afectada directa o personalmente por la conducta en cuestión o pueden ser la reacción o el juicio de lo que podemos llamar opinión pública o sentimiento público. A todos los miembros de una comunidad concierne la observancia del uso social o de las reglas de conducta, y juzgan con aprobación o desaprobación el comportamiento de un miembro de la comunidad, aun cuando no les afecte personalmente.

Un sistema de parentesco nos presenta un conjunto complejo de reglas, de usos, de pautas de comportamiento entre parientes. Las desviaciones con respecto a la norma tienen su importancia. Entre otras cosas, proporcionan un criterio aproximado para juzgar la relativa situación de equilibrio o desequilibrio dentro del sistema. En los casos en que existe una marcada divergencia entre el comportamiento ideal o esperado y la conducta efectiva de muchos individuos, constituye una indicación de desequilibrio; por ejemplo, cuando la regla consiste en que un hijo debe obedecer a su padre, pero existen ejemplos muy frecuentes de desobediencia. Pero también puede haber una falta de equilibrio cuando exista un marcado desacuerdo entre los miembros de la sociedad a la hora de formular las reglas de conducta o de emitir juicios sobre el comportamiento de personas determinadas.

Al intentar definir las reglas de comportamiento para un tipo determinado de relación en un sistema determinado, es necesario distinguir diferentes elementos o aspectos. Podemos considerar como un elemento de la relación la existencia de un sentimiento personal: podemos llamarlo elemento afectivo. Así, podemos decir que, en la mayoría de las sociedades humanas, un afecto intenso mutuo es una característica normal de la relación entre madre e hijo, o que en una sociedad determinada puede haber una actitud emocional típica o normal de un hijo para con su padre. Es muy importante recordar que ese elemento afectivo en la relación entre parientes por parentesco o matrimonio es diferente según las sociedades.

También podemos distinguir un elemento que es conveniente designar con el término «etiqueta», si se nos permite dar una mayor amplitud de significado a esa palabra. Se refiere a las reglas convencionales con respecto al comportamiento exterior. Lo que dichas reglas hacen es definir ciertas acciones o evitaciones simbólicas que expresan algún aspecto importante de la relación entre dos personas. De esa forma se reconocen las diferencias de rango. En algunas tribus de Africa del Sur constituiría una transgresión extrema, y de hecho nunca vista, de las reglas de la corrección el hecho de que una mujer pronunciara el nombre del padre de su marido.

Un elemento importante en las relaciones de los parientes es lo que aquí vamos a llamar el elemento *jural*, por lo que entendemos relaciones que pueden definirse desde el punto de vista de los derechos y los deberes. En los casos en que existe un deber, hay una norma que indica que una persona debe comportarse de determinado modo. Un deber

puede ser positivo, al prescribir acciones que hay que realizar, o negativo, al imponer la evitación de ciertos actos. Podemos hablar del «cumplimiento» de un deber positivo y de la «observancia» de un deber negativo. Con frecuencia se habla de los deberes de *A* para con *B* como de los «derechos» de *B*. Las referencias a los deberes o a los derechos son simplemente formas diferentes de referirse a una relación social y a las reglas de comportamiento relacionadas con ella.

Al hablar del elemento *jural* en las relaciones sociales nos referimos a los derechos y deberes consuetudinarios. En ciertas sociedades algunos de ellos están sujetos a sanciones legales; es decir, que una infracción puede examinarse en un tribunal de justicia. Pero, en la mayoría de los casos, las sanciones para esas reglas consuetudinarias son las que podemos llamar sanciones morales, a veces complementadas por sanciones religiosas.

En primer lugar, existen lo que podemos llamar derechos y deberes personales, derechos *in personam*, según la terminología legal. *A* tiene un derecho *in personam* en relación con *B*, cuando *A* puede exigir a *B* el cumplimiento de determinado deber. Tanto el derecho como el deber están definidos. Así, en la relación entre un marido africano y su mujer cada uno de los cónyuges tiene derechos personales que imponen deberes al otro. Esos derechos y deberes personales, que desempeñan un papel de la mayor importancia en las relaciones por parentesco y matrimonio, son diferentes de los establecidos mediante contrato o en una relación contractual. En esa clase de relación una persona acepta cierta obligación concreta o ciertas obligaciones para con otra. Cuando ambas partes han cumplido sus obligaciones específicas, la relación contractual ha acabado. Pero las relaciones de parentesco no son de ese tipo. No se entra en ellas voluntariamente, y normalmente se prolongan durante toda la vida. Es cierto que en una relación matrimonial se entra voluntariamente, pero no es una relación contractual entre marido y mujer; la mejor denominación es la de unión[9]. Puede acabar con la muerte, pero en algunas sociedades ni siquiera entonces (prueba de ello es la costumbre del levirato por la que una mujer sigue dando hijos a su marido después de que éste haya muerto); en las sociedades en que se reconoce el divorcio, puede acabar por ese medio. Pero los derechos y obligaciones de marido y mujer no son como las obligaciones definidas en un contrato; son inherentes a la relación, exactamente de la misma forma que los derechos y deberes de los padres y los hijos.

Hay que distinguir de los derechos personales (*jus in personam*) los llamados derechos *in rem*. Este último no es un derecho en relación con determinada persona, sino un derecho «frente a todo el mundo». La forma más característica de esa clase de derechos es en relación con las cosas. El derecho que tengo sobre algo que poseo queda violado si alguien

9. Un acuerdo entre dos familias, por el que una promete dar a una hija en matrimonio y la otra se encarga de que se hagan los pagos en concepto de matrimonio, es un contrato en el sentido propio del término. Es un preliminar del matrimonio, de igual forma que los *sponsalia* romanos eran una promesa o contrato preliminar que se cumplía en las *nuptiae*.

lo roba, lo destruye o lo estropea. El uso de la expresión legal *jus in rem* significa que en ciertas circunstancias puede tratarse a una persona como a una cosa (*res*).

> Así, cuando un padre o un maestro entabla un juicio por la detención de su hijo o su aprendiz, o por daños causados a ellos, o cuando un marido entabla una demanda por daños causados a su esposa, se considera a la esposa, al hijo y al aprendiz como *cosas*, de hecho. No se entabla juicio para satisfacer los derechos legales del niño, del aprendiz o de la esposa [10].

Voy a calificar esos derechos (*in rem*) sobre personas de «derechos de posesión», pero hay que recordar que usamos la expresión en este sentido especial.

Esos derechos de posesión son de gran importancia en la formación de los sistemas de parentesco y matrimonio. Así, en la mayoría de los sistemas africanos un marido tiene derechos de posesión sobre su mujer. Si un hombre comete adulterio con ella o si alguien la mata o la rapta, viola los derechos del marido, es decir, lo agravia. Más adelante vamos a considerar en este ensayo el tema de los derechos de posesión sobre los niños. Hay que observar que los derechos de posesión pueden compartirlos una serie de personas o puede compartirlos colectivamente un grupo determinado de personas, de igual modo que los derechos de posesión sobre la tierra u otra clase de propiedad.

Así, pues, un sistema de parentesco es una red de relaciones sociales que constituye una parte de la red total de relaciones sociales que es la estructura social. Parte del sistema son los derechos y deberes mutuos de los parientes y también los términos usados para dirigirse o referirse a los parientes.

Mediante la utilización de la palabra «sistema» formulamos una hipótesis, pues tal palabra indica que aquello a lo que se la aplica es una unidad compleja, una totalidad organizada. Los estudios antropológicos han confirmado ya en gran medida dicha hipótesis. Pero hemos de distinguir el sistema estable, que haya persistido con relativamente pocos cambios durante un período de tiempo, de la situación inestable de una sociedad que esté experimentando cambios rápidos. En la primera, no en la segunda, es en la que podemos esperar encontrar cierta coherencia y antepasado común. Conviene recordar que en este caso «*descent*» (filia-

III

En ésta y en secciones siguientes vamos a indicar brevemente los principios estructurales más importantes que encontramos en los sistemas de parentesco.

Dos personas son parientes cuando existe una de las relaciones siguientes: o bien una desciende de la otra, o bien ambas descienden de un antepasado común. Conviene recordar que en este caso «descent» (filia-

10. Sheldon Amos, *The Science of Law*, 1888, p. 87. Véase también Sir Frederick Pollock, *First Book of Jurisprudence*, cap. IV.

ción) se refiere a la relación social de los padres y los hijos, no a la relación física. Así, pues, el parentesco está basado en la filiación, y lo que determina fundamentalmente el carácter de un sistema de parentesco es la forma de reconocer y calcular la filiación.

Un principio que puede adoptarse es el simple principio cognaticio. Para definir los parientes de una persona determinada se hace remontar durante varias generaciones su ascendencia, hasta sus cuatro abuelos, sus ocho bisabuelos, o más arriba, y todos los descendientes de sus antepasados reconocidos, a lo largo de la línea masculina y femenina, son sus cognados. A cada generación que retrocedemos, el número de antepasados es el doble del de la generación precedente, de modo que en la octava generación una persona tendrá sesenta y cuatro pares de antepasados (los bisabuelos de sus tatarabuelos). En consecuencia, resulta evidente que tiene que haber un límite para el reconocimiento del parentesco de este modo. Puede ser simplemente un límite de tipo práctico, consecuencia de la imposibilidad de comprobar las conexiones genealógicas, o puede haber un límite fijado teóricamente, más allá del cual las conexiones genealógicas dejen de tenerse en cuenta para fines sociales.

Otra forma de ordenar el parentesco puede ilustrarse mediante el sistema de la antigua Roma. Dentro del conjunto de cognados reconocidos de una persona se distingue a algunos: los agnados. Los cognados son agnados si descienden por la línea masculina del mismo antepasado masculino.[11] El sistema romano ponía el acento de la forma más marcada posible en el parentesco agnaticio, es decir, en la filiación unilineal por línea masculina.

Otras sociedades ponen el acento igualmente en la filiación unilineal por línea femenina. Con un sistema de ese tipo una persona distingue del resto de sus cognados a las personas que descienden por la línea femenina de la misma antepasada que ella. Podemos denominarlas sus parientes matrilineales.

Existen pocas sociedades —en caso de que haya alguna— en que no se reconozca de algún modo la descendencia unilineal, ya se trate de la patrilineal (agnaticia) o de la matrilineal o de ambas. Así, en el sistema inglés moderno los apellidos se transmiten por la línea masculina. En muchos países, los hijos de un matrimonio mixto adquieren por el nacimiento la nacionalidad del padre, no la de la madre. Pero lo que importa en el estudio de cualquier sociedad es el grado de insistencia en el principio unilineal y la forma como se usa éste.

Una forma importante como puede usarse el principio unilineal es la formación de grupos de linaje reconocidos como parte de la estructura social. Un linaje agnaticio se compone de un antepasado masculino originario y de todos sus descendientes masculinos de tres, cuatro, cinco o *n* generaciones. El grupo de linaje se compone de todos los miembros de un linaje vivos en un momento determinado. Una mujer pertenece al linaje de su padre, pero no así sus hijos. En el caso de la filiación matrilineal, el linaje se compone de una antepasada y de todos sus descendientes por línea femenina. Un hombre pertenece al linaje de su madre, pero

11. *"Sunt autem agnati per virilis sexus personas cognatione juncti"* (Gaius); *"Agnati sunt a patre cognati"* (Ulpiano).

no así sus hijos. Los grupos de linaje, agnaticios o matrilineales, son de gran importancia en la organización social de muchos pueblos africanos.

Un linaje de varias generaciones de profundidad, es decir, hasta remontarse al antepasado o antepasada fundador, se dividirá normalmente en ramas. En un linaje agnaticio cuyo antepasado fundador tenga dos hijos, cada uno de éstos puede llegar a ser el fundador de una rama compuesta por sus descendientes por la línea masculina. Las dos ramas están unidas por el hecho de que sus fundadores eran hermanos. A medida que se prolonga y aumenta un linaje, el proceso de aparición de ramas se prolonga, lo que da como resultado una organización amplia y compleja. En algunas partes de China encontramos en una aldea un conjunto de personas, todas las cuales tienen el mismo nombre y se remontan por la línea masculina hasta un mismo antepasado, que puede ser que viviera hace ochocientos o novecientos años. Por tanto, se trata de un linaje grande que puede componerse de varios centenares de personas vivas. Generalmente se conservan registros genealógicos del linaje completo y en algunos casos se los imprime para uso de las familias del linaje. Existe una compleja ramificación. Un rasgo importante del sistema chino es el mantenimiento de la distinción de las generaciones. Un método común de dar nombres es el de que un hombre tenga tres nombres; el primero es el nombre del linaje o apellido; el segundo indica la generación a que pertenece; el tercero es un nombre personal distintivo. A partir de la segunda parte del nombre cualquier miembro del linaje puede decir a qué generación pertenece un individuo determinado.

Naturalmente, lo que aquí llamamos una rama de un linaje es, a su vez, un linaje. Un linaje de diez generaciones puede abarcar dos o más ramas de nueve generaciones y una de éstas puede abarcar dos o más ramas de ocho generaciones, y así sucesivamente. Un linaje de varias generaciones incluye a miembros muertos y vivos. Puede ser conveniente usar la expresión «grupo de linaje» para referirse a un grupo formado por los miembros de un linaje que estén vivos en una época determinada. Los grupos de linaje, así definidos, son importantes como componentes de la estructura social en muchas sociedades africanas. Un grupo de linaje que sea importante socialmente puede componerse, a su vez, de grupos más pequeños (linajes-rama) y puede ser, a su vez, parte de un grupo más extenso y reconocido formado por linajes emparentados.

Es conveniente ilustrar con ejemplos las diferencias en la disposición de los parientes, según se insista relativamente más en el principio cognaticio o en el principio unilineal. Como ejemplo de sistema cognaticio, podemos tomar el sistema de parentesco de los pueblos teutónicos, tal como era al comienzo de la historia. Estaba basado en un reconocimiento muy amplio del parentesco tanto por línea femenina como masculina. La palabra anglosajona para referirse a los parientes era *maeg* (*magas*). Un hombre debía lealtad a sus *kith and kin*. *Kith* eran los amigos por vecindad, sus vecinos; *kin* eran las personas que descendían de un antepasado común. De modo que para referirse a los *kith and kin*, un anglosajón podía decir *his magas and his frind* («sus parientes y amigos»), que en latín se traduce por *cognati atque amici*.

La disposición de los parientes por grados de cercanía o distancia se basaba en los grados de *sib* («parentesco»: inglés *sib*, alemán *Sippe*). Los *sib* de un hombre eran todos sus cognados dentro de determinado grado. Un método para distribuir los *sib* era la referencia al cuerpo humano y a sus «articulaciones» (*Glied*). El padre y la madre correspondían a la cabeza; los hermanos y hermanas, al cuello; los primos carnales, a los hombros; los primos segundos, al codo; los primos terceros, a las muñecas; los primos cuartos, quintos y sextos, a las articulaciones de los dedos. Por último, a las uñas correspondían los primos séptimos. En un esquema, esos parientes correspondientes a las uñas (*navel magas*) no estaban incluidos entre los *sib*, aunque estaban reconocidos como parientes (*magas*), en caso de que se supiera que lo eran. Así, pues, los *sib* incluían a todos los parientes hasta los primos sextos inclusive. Eran los *sibgemagas*, los parientes *sib* [12].

Es evidente que dos personas no pueden tener los mismos *sib*, si bien en el caso de dos hermanos solteros, *A* y *B*, toda persona que fuera *sib* para *A* lo era también para *B*, y *A* y *B* eran parientes-*sib* el uno en relación con el otro. No se puede decir de una persona que «pertenezca» a un *sib* o sea miembro de un *sib* en el sentido en que se puede decir que pertenece a un linaje o a un clan o a la comunildad de una aldea.

El círculo interior del *sib* de un individuo incluía su padre y su madre, su hermano y hermana, y su hijo e hija: las «seis manos del *sib*». Otro círculo reconocido era el de los parientes «correspondientes al *cneow*». Esta palabra (*cneow*) parece que se refería al codo, de modo que los parientes «correspondientes al *cneow*» incluirían a todos los descendientes de los ocho bisabuelos.

Así, pues, el *sib* era una disposición de parientes, distribuidos en una serie de círculos concéntricos, con la persona de cuyo *sib* se tratara en el centro. Un círculo incluía todos aquellos parientes con quienes estaba prohibido casarse. Resulta difícil averiguar qué abarcaba dicho círculo exactamente. En algunos sistemas teutónicos y en la antigua sociedad de Gales, se dice que la prohibición del matrimonio se extendía hasta «el quinto grado». En ese caso parece que los primos terceros quedaban incluidos, pero no acaba de estar claro.

Otra forma de calcular los grados de parentesco era por «estirpes». En primer lugar, estaban los cuatro «cuartos» del *sib* (*flüfte*, en frisón), las cuatro estirpes de los abuelos, cada una de ellas compuesta por los descendientes de uno de los cuatro pares de bisabuelos. El *sib* más amplio incluía las ocho estirpes (*fechten* o *fange*) de los bisabuelos, cada una de ellas compuesta por los descendientes de uno de los ocho pares de tata-

12. Esta descripción de las "articulaciones" del *sib* es la que figura en el artículo 3 del libro primero del *Sachsenspiegel*. He utilizado la edición de Leipzig de 1545. La afirmación relativa a los "parientes correspondientes a las uñas" es la siguiente: *"in dem siebenden steht ein nagel und nicht ain glied darumb endet sich da die sip und heisst ein nagel freund. Die sip endet sich in dem siebenden glied erbe zu nemen"*. Aparece explicado en una *nota* en latín: *"gradus cognationis finitur in septimo gradu, necesse est ergo in petitione haereditatis, q. haeres et petitor articulet eum, vel se defuncto infra se septem gradus attigisse"*.

rabuelos. Por consiguiente, las ocho estirpes (*ahta* en antiguo alto alemán, *oett* en antiguo noruego) incluían a todos los parientes hasta los primos terceros.

En la Edad Media se adoptó otro método de cálculo: el sistema de la parentela (en latín, *parentela*). El *sib* de una persona estaba distribuido en cinco parentelas: 1) sus propios descendientes; 2) todos los descendientes de sus padres (excluidos los de 1); 3) todos los descendientes de sus dos pares de abuelos (excluidos los de 1 y 2); 4) todos los descendientes de sus cuatro pares de bisabuelos (excluidos los de 1, 2 y 3); 5) todos los descendientes de sus ocho pares de tatarabuelos (excluidos los de 1, 2, 3 y 4). Parece ser que este sistema se usó principalmente para regular las herencias. Dentro de una parentela, el grado de relación de parentesco se fijaba mediante la mayor o menor distancia con respecto al antepasado común. Así, la relación del tío es más cercana que la de su hijo, el primo. Pero los sobrinos (en la segunda parentela) tienen una relación más cercana que los tíos (en la tercera). Tanto el método de la «estirpe» como el de la parentela parecen abarcar sólo hasta la «articulación» de la muñeca, es decir, hasta los primos terceros por los dos lados. Así que incluyen sólo una parte del *sib* total.

En época más reciente se introdujo el método de cálculo del parentesco en función de los grados de parentesco entre primos. Se ha dicho que el sistema de cálculo del parentesco en función de los primos primeros, segundos y terceros tuvo su origen en España y Portugal como resultado de las invasiones teutónicas. En Inglaterra ese reconocimiento en función de los primos ha sustituido al sistema antiguo del *sib*.

Podemos definir «*sib*» como la relación cognaticia calculable para fines sociales concretos. Hemos visto que se usó para fijar los grados dentro de los cuales estaba prohibido el matrimonio. Después de la introducción del cristianismo, la relación entre padrinos y ahijados se incluyó dentro del *sib*. El padrino y la madrina eran *god-sib* (palabra de la que procede la inglesa moderna *gossip*) en relación con sus ahijados y el matrimonio entre ellos estaba prohibido. El *sib* regulaba también la herencia de la propiedad. Las personas que no estuvieran emparentadas dentro de determinado grado con una persona muerta no tenían derecho a la herencia.

El terreno en que mejor puede estudiarse el funcionamiento del *sib* teutónico es en el de las costumbres relativas al *wergild*, que era la indemnización que se exigía cuando una persona mataba a otra. La pagaban la persona que había matado y su *sib*, y la recibía el *sib* de la víctima. Cuando el sistema estaba en pleno vigor, el número de parientes a los que se podía pedir participación en el pago o que podían recibir parte de él era considerable. Teóricamente, parece ser que en algunas comunidades se extendía hasta los primos sextos de ambos lados, es decir, a todas las «articulaciones», menos la uña. Pero en la práctica, y en algunos casos en la teoría, parece ser que los deberes y los derechos eran efectivos sólo hasta el grado de los primos cuartos. Había leyes o reglas que fijaban la cantidad total del *wergild* y las cantidades o participaciones que debían aportar o recibir cada clase de parientes. Los parientes

más cercanos pagaban y recibían la cantidad mayor y los más alejados pagaban y recibían la menor[13].

El pago del *wergild* era una indemnización por homicidio pagada a las personas que tuvieran derechos posesivos (derechos *in rem*) sobre la persona asesinada. En el sistema teutónico disfrutaban de esos derechos los parientes cognaticios de la víctima en virtud de un sistema que era esencialmente semejante al condominio. Cada pariente poseía, por decirlo así, una acción en la posesión, y el consiguiente derecho a la indemnización y la acción de cualquiera de los parientes dependía de la cercanía de la relación, de modo que, por ejemplo, la participación a que tenían derecho los primos segundos era el doble de la correspondiente a los primos terceros.

Ahora hemos de preguntarnos qué uso se hacía del principio unilineal en los sistemas teutónicos. Los parientes de un hombre se dividían en los del lado de la lanza (sus parientes paternos) y los del lado del huso (sus parientes maternos). En algunos de los sistemas teutónicos, los parientes paternos pagaban o recibían el doble de lo que pagaban o recibían los maternos en una transacción de *wergild*. Así era en la Inglaterra del rey Alfredo. De forma semejante, en la antigua ley galesa (británica) los parientes paternos pagaban dos terceras partes del *galanas* (término celta correspondiente a *wergild*) y los maternos una tercera parte, hasta el primo quinto, pero excluyendo al hijo del primo quinto o primo sexto. En el caso de los pueblos teutónicos, puede ser que eso fuera un desarrollo posterior. Pero, en cualquier caso, no significaba el reconocimiento de la filiación unilineal, sino sólo que un hijo de la hermana del padre era un pariente más cercano que un hijo de la hermana de la madre.

Por lo menos entre algunos de los pueblos teutónicos existían comunidades domésticas extensas regidas por un patriarca o señor de la casa, del tipo de la que se suele llamar familia patriarcal. Los hijos seguían viviendo con su padre y sometidos a su autoridad, y las hijas solían reunirse con sus maridos en otro lugar. Pero, aunque el principio patrilineal era general o usual, no siempre se ponía en práctica de forma estricta. Así, en la *Saga de Nyal* islandesa, la comunidad doméstica del anciano Nyal incluía no sólo su esposa, Bergthora, y sus tres hijos casados, sino también el marido de una hija, y, con los hijos, los criados y otros, el grupo doméstico contaba con cincuenta personas.

El principio patrilineal aparece también en la preferencia dada a los hijos sobre las hijas en la herencia de la tierra. Pero, a falta de hijos, las hijas podían heredar la tierra en algunas sociedades teutónicas. Parece ser que el principio de la filiación unilineal sólo se usó hasta cierto punto en el sistema teutónico.

Sobre el sistema teutónico se han lanzado dos teorías pseudohistóricas. Una es la de que esos pueblos tenían en tiempos prehistóricos un sistema de matriarcado, que, sea cual sea o deje de ser su significado, supone una insistencia en la filiación unilineal por la línea femenina. Como

13. La descripción en inglés de más fácil acceso de los pagos en concepto de *wergild* es la de Bertha S. Phillpotts, *Kindred and Clan*, Cambridge 1913.

prueba se aduce la afirmación de Tácito de que, entre los germanos, el hermano de la madre era un pariente importante[14].

La otra teoría es la de que en tiempos prehistóricos los pueblos teutónicos tenían un sistema de patriarcado que insistía en la filiación agnaticia. Esta es una deducción a partir de la teoría general de que, originariamente, los pueblos indoeuropeos tenían un sistema patriarcal. No existen pruebas históricas que confirmen ninguna de las dos teorías.

Un ejemplo de distribución de las relaciones de parentesco sobre la base de la filiación unilineal podemos tomarlo de los masai de Africa oriental. Aunque no se ha estudiado adecuadamente el sistema de parentesco de los masai, la distribución de los diferentes parientes puede verse en la terminología recogida por Hollis[15].

La terminología es clasificatoria. Al padre, al hermano del padre y al hijo del hermano del padre del padre se los denomina con el mismo término, *menye*. A los hijos e hijas de esos hombres se los denomina «hermano» y «hermana» (*ol-alashe* y *eng-anashe*). Un hombre aplica a todos los hijos de los hombres a los que denomina «hermano» los mismos términos que a sus propios hijo e hija (*ol-ayoni* y *endito*). Todas esas personas pertenecen al linaje agnaticio de un hombre (los descendientes del padre del padre del padre). No sabemos hasta dónde llegaba el reconocimiento de la conexión por linaje, pero para nuestro objetivo presente eso carece de importancia[16].

Una característica del sistema masai es que estos términos relativos a «padre», «hermano», «hermana», «hijo», «hija», aunque se usan como términos clasificatorios, se aplican exclusivamente a los parientes agnaticios de un hombre. Así, mientras que en algunas sociedades con terminología clasificatoria[17] al marido de la hermana de la madre se le llama «padre» y a sus hijos «hermano» y «hermana», no ocurre lo mismo en la de los masai. De modo que la terminología masai recalca la distinción entre los parientes agnaticios y los demás.

Tiene cierta importancia el hecho de que la distinción entre los parientes agnaticios y los demás no se aplique a las generaciones de los abuelos

14. Tacitus, *Germania*, c. 20. 4: "*Sororum filius idem apud avunculum qui ad patrem honor*".

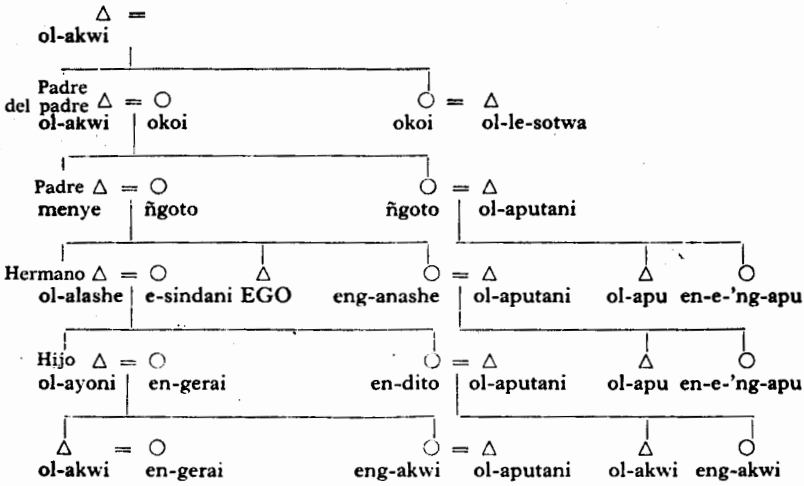
15. A. C. Hollis, "A Note on the Masai System of Relationship and other Matters connected therewith", *J. Roy. Anthrop. Inst.* xl, 1910, pp. 473-82. En la tabla frente a la pág. 482 hay dos erratas de imprenta. Los términos *e-sindani e-anyit* (hermana de la esposa) y *ol-le-'sotwa* (su marido) aparecen cambiados de lugar.

16. Los masai están divididos en cinco clanes y cada clan está subdividido en subclanes. El subclán es el grupo exógamo, es decir, que el matrimonio está permitido dentro del clan pero no dentro del subclán. En tribus relacionadas con los masai encontramos una organización semejante. Los kipsigis, por ejemplo, están divididos en clanes *(oret)* y el clan está subdividido en segmentos que Peristiany denomina con el término nativo *kot op chi* y llama subdivisión del clan (Peristiany, *The Social Institutions of the Kipsigis*, 1939). En el caso de los nandi, Hollis nos dice que "a los primos segundos, igual que a los primos, se les llama hermanos; a los primos más lejanos se les llama *piek-ap-oret* (gente de la familia)". Probablemente eso se refiera sólo a los primos agnaticios y significaría que el linaje propiamente dicho (dentro del cual los primos son "hermanos") se compone de los descendientes del padre del padre del padre. El sistema masai puede ser semejante.

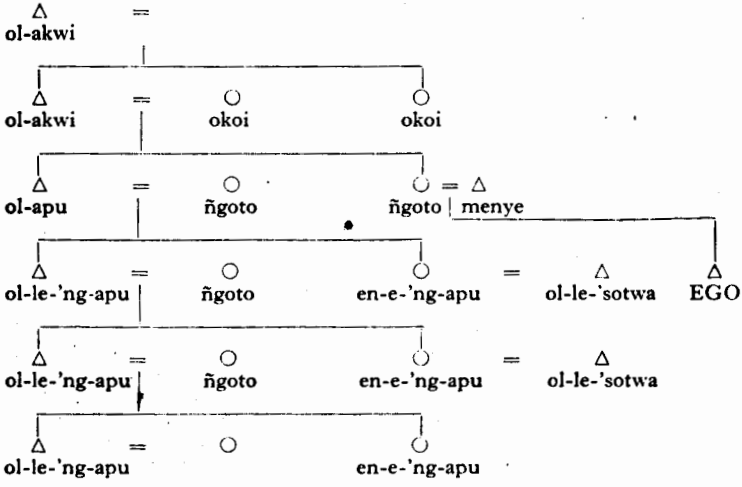
17. Entre los kipsigis, por ejemplo, que pertenecen a la misma zona general de los masai y tienen una organización social semejante en algunos aspectos. Véase Peristiany, *op. cit.*

TERMINOLOGIA DEL PARENTESCO MASAI

El linaje propio



El linaje de la madre



057278

y de los bisabuelos. Los parientes varones de las generaciones segunda y tercera precedentes, tanto por el lado del padre como por el de la madre, son *ol-akwi* y sus esposas y hermanas son *okoi*. De forma semejante y recíproca, los términos *ol-akwi* (nieto) y *eng-akwi* (nieta) se aplican tanto a los hijos de las hijas como a los hijos de los hijos y a los nietos, hijos de los hijos o de las hijas, de cualquier «hermano» del linaje.

La insistencia en el linaje agnaticio se manifiesta también en el hecho de que existan ciertos términos que se aplican sólo a las mujeres que hayan entrado en el linaje por matrimonio: *e-sindani* para la esposa de cualquier «hermano» y *en-gerai* para la esposa de cualquier «hijo» o «nieto» del linaje.

Consideremos el caso de las mujeres del linaje de un hombre perteneciente a su propia generación y a la precedente. O bien se hace referencia descriptiva a las hermanas de aquellos hombres a los que llama «padre» (*eng-anashe-menye*) o bien se les aplica el término «madre» (*ñgoto*). Al marido de una «hermana del padre» o de una «hermana» se le llama *ol-aputani*, que significa simplemente «pariente por matrimonio», pero a sus hijos se les llama *ol-apu* y *en-e-'ng-apu*. El *ol-apu* de un hombre es el «hijo de la hermana» o el «hijo de la hermana del padre» y está conectado con el linaje del hombre a través de la madre. Los hijos de su *ol-apu* son parientes suyos, *ol-le-'ng-apu* y *en-e-'ng-apu*, y el hijo de *ol_le-'ng_apu* es también *ol_le-'ng-apu*. La relación cognaticia se continúa de padre a hijo por la línea masculina. Pero los hijos de un *en-e-'ng-apu* (la hija de la hermana, la hija de la hermana del padre, la hija del hijo de la hermana, etc.) son *ol-le-'sotwa* y *en-e-sotwa*. De la descripción que hace Hollis resulta evidente que estos dos términos no se refieren a una relación concreta de parentesco, sino que simplemente significan «pariente». El marido de una *en_e-'ng-apu* no es *al-aputani* (pariente por matrimonio), sino simplemente *ol-le-'sotwa*.

Un hombre está conectado a través de su madre con el linaje agnaticio de ésta. Llama al hermano de su madre *ol_apu*. Por consiguiente, éste es un término recíproco usado entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana. Según Hollis, esa relación es importante. El hijo del hermano de la madre y la hija del hermano de la madre, los primos cruzados, son *ol-le-'ng-apu* y *en-e-'ng-apu*. Una vez más, la relación se continúa dentro del linaje, es decir, por la línea masculina, pero no por la femenina. El hijo y la hija del hijo del hermano de la madre son *ol-le-'ng-apu* y *en-e_'ng-apu*, pero los hijos de la hija del hermano de la madre son simplemente parientes *sotwa*.

Un hombre también reconoce como pariente al hermano de la madre de su padre y lo llama *ol-apu*, como hace con el hermano de su madre. Ese hombre lo llamará a él *ol-le-'ng_apu*, dado que es el hijo del hijo de su hermana. Hollis no nos informa sobre cómo llama un hombre al hijo del hermano de la madre de su padre, pero parece probable que sea *ol-le-'ng_apu*.

Esa insistencia en la filiación agnaticia podemos observarla también en la relación del hombre con respecto al linaje de su esposa. Todos los miembros varones del linaje, incluidos sus descendientes masculinos por la línea masculina, son *ol-aputani*. Por otro lado, mientras que la hermana

del padre de su esposa es *eng-aputani*, la relación no se continúa y los hijos de aquélla son sólo *sotwa*. En el linaje de la madre de su esposa, ésta es *eng-aputani* y sus hermanos y hermanas son *ol-aputani* y *eng-aputani*, pero la relación no se continúa más adelante y los hijos del hermano de la madre de la esposa pasan a ser *sotwa*.

Así, pues, la terminología del parentesco masai presenta un ejemplo interesante y aclarador de un sistema que pone el acento en el linaje agnaticio. Evidentemente, las relaciones de parentesco más importantes de un hombre son las que guarda con los miembros de su propio linaje agnaticio. Pero los hijos de su hermana y de la hermana de su padre (miembros femeninos de su linaje) son personas con quienes su parentesco es importante. La conexión de parentesco se mantiene por la línea masculina, pero no por la femenina. El otro lado de esa relación es el de un hombre con el linaje de su madre. También en este caso está relacionado con los miembros del linaje, la hermana y el hermano de su madre, pero la relación sólo se continúa por la línea masculina en los hijos y los hijos del hijo del hermano de su madre, y no en los hijos de la hermana de su madre o en los hijos de la hija del hermano de su madre. Por el matrimonio está emparentado con el linaje agnaticio de su esposa, tanto con los miembros femeninos como con los masculinos, y una vez más la relación se continúa sólo en los hermanos y hermanas de aquélla, pero no en el resto del linaje.

La insistencia en la línea agnaticia se ve con claridad en el hecho de que el marido de la hermana del padre sea *ol-aputani*, un pariente por matrimonio, y de que los hijos de aquélla sean parientes, mientras que el marido de la hermana de la madre, en lugar de ser un «padre», como en algunos sistemas, es simplemente un pariente (*sotwa*), cosa que también son los hijos de aquélla. El principio general consiste en que las relaciones de parentesco incluidas las establecidas por la línea femenina o por el matrimonio, continúan sólo por la línea masculina.

Un rasgo interesante y distintivo del sistema masai es el uso de los términos *ol-le-'sotwa* y *en-e-sotwa*. Hollis nos dice que *sotwa* significa «paz» o «pariente». No connota ningún tipo o grado concreto de relación de parentesco por consanguinidad o por matrimonio. De modo que los parientes *sotwa* pueden casarse. Hollis explica que las limitaciones para el matrimonio son dos: 1) Un hombre no puede casarse con una mujer de su propio sub-clan, que es un grupo patrilineal; 2) «Un hombre no puede casarse con una mujer que guarde con él una relación de parentesco más cercana que la de primo tercero, y, aun en ese caso, sólo si los términos de dirección que usan mutuamente son *ol-le-sotwa* y *en-e-sotwa*». Esta proposición, tal como aparece formulada, indica que existen ciertos parientes *sotwa* que no pueden casarse: por ejemplo, la hija de la hermana de la madre y la hija de la hija de la hermana de la madre. Sobre un aspecto como éste sería mejor que dispusiéramos de información más precisa. No obstante, está claro que la relación *sotwa* no es en sí misma un impedimento para el matrimonio, mientras que otras relaciones de parentesco sí lo son.

El sistema masai distribuye a los parientes de un hombre en unas cuantas categorías amplias: 1) Sus parientes agnaticios pertenecientes a

su propio linaje (o sub-clan); 2) sus parientes *apu*, si es que podemos llamarlos así, los descendientes de las mujeres de su linaje que sean hermanas de su padre o hermanas suyas y, por otro lado, los miembros del linaje de la madre: la relación se establece a través de una mujer y después se continúa sólo por la línea masculina; 3) sus parientes *aputani*, es decir, los parientes por matrimonio, ya se trate de los consanguíneos de su esposa o de los hombres que se hayan casado con una de sus parientes consanguíneas; 4) aquellos parientes a los que aplica los términos clasificatorios de «abuelo», «abuela», «nieto», «nieta», algunos de los cuales pertenecen a su linaje, mientras que otros no; 5) sus parientes *sotwa*, una especie de grupo marginal de parientes que no pertenecen a las cuatro primeras clases, con cada uno de los cuales se puede reconocer alguna conexión indirecta: son de forma vaga sus «parientes», personas con las que debe estar en paz.

La diferencia estructural entre la organización mediante *sib* y mediante linaje puede verse fácilmente comparando una «estirpe» con un «linaje». Una «estirpe» incluye todos los descendientes de un hombre y de su esposa contando la descendencia tanto por la línea femenina como por la masculina. En el sistema del *sib* un hombre pertenece a cada una de las ocho estirpes de sus ocho pares de tatarabuelos y todos los descendientes de esos antepasados son parientes suyos. En un sistema patrilineal, pertenece a un linaje que incluye a los descendientes de un antepasado masculino contando sólo por la línea masculina. Las personas del linaje de su madre son sus parientes, pero no pertenecen a dicho linaje.

Lo que aquí nos interesa son las formas como sociedades diferentes ordenan a los parientes de un individuo dentro de ciertos límites, extensos o estrechos. Una forma es la de reconocer el parentesco tanto por la línea masculina como por la femenina. En las sociedades europeas modernas y en algunas sociedades primitivas se da una aproximación muy cercana a ésta. En diferentes sociedades encontramos mayor o menor insistencia en la filiación unilineal, pero existen muchas formas diferentes de aplicación de ese principio. En el sistema masai hay una insistencia marcada en la línea masculina, de modo que las conexiones sociales más importantes de un hombre son las que tiene con los miembros de su linaje agnaticio, con los del linaje agnaticio de su madre y con los del linaje agnaticio de su esposa. En otras sociedades puede haber una insistencia semejante en la línea femenina, de modo que las relaciones principales de un hombre a través de su padre son las que guarda con el linaje matrilineal de éste. También hay sistemas en Africa y en otras partes en que se reconoce la filiación unilineal por la línea masculina y también la filiación unilineal por la femenina.

Existe una gran variedad de formas en que puede usarse el principio unilineal. Por esta razón es simplemente engañoso hablar de sociedades matrilineales y patrilineales, como acostumbraban a hacer tiempo atrás los antropólogos. Para representar los hechos tal como son, se necesita una clasificación más compleja y sistemática.

IV

Ya hemos hecho referencia a los sistemas clasificatorios de la terminología del parentesco que encontramos en muchos pueblos africanos. Según la teoría de la pseudohistoria, ese método de referirse a los parientes es una «supervivencia» de una época pasada en que la familia, tal como hoy existe, no había aparecido todavía. Los partidarios de dicha teoría imaginan que en aquellos tiempos remotos existía un sistema de «matrimonio de grupo» en el que un grupo de hombres cohabitaba con un grupo de mujeres y, cuando nacía un hijo, todos los hombres eran sus padres por igual y todas las mujeres sus madres por igual. Lewis Morgan fue quien formuló ese ejemplo fantástico de pseudohistoria en su *Ancient Society* (1878).

La teoría aquí propuesta no se ocupa lo más mínimo de los orígenes de las terminologías clasificatorias, que encontramos ampliamente distribuidas en Asia, Africa, América y Australasia, sino de sus funciones sociales. Parte del postulado simple y evidente de que, para disponer de un sistema de parentesco, es necesario disponer de algún modo de distinguir y clasificar a los parientes de una persona, y que un medio muy obvio y natural de hacerlo es el de utilizar una nomenclatura del parentesco. Damos el mismo nombre a una serie de cosas, cuando pensamos que en algún aspecto importante son semejantes. En inglés y en castellano usamos el mismo nombre —*uncle* («tío»)— para referirnos al hermano de la madre y al hermano del padre, porque los consideramos semejantes, como parientes del mismo tipo. En un sistema clasificatorio un hombre usa el mismo término para referirse a su padre y al hermano de su padre, porque los considera como parientes de un solo tipo general.

Al principio en que se basa la terminología clasificatoria podemos llamarlo principio de la unidad del grupo de germanos. Este se refiere, no a la unidad interna del grupo, tal como la revelan las relaciones mutuas de sus miembros, sino al hecho de que el grupo puede constituir una unidad para una persona exterior a él y conectada con él a través de una relación específica con uno de sus miembros. Así, en un sistema particular, puede enseñarse a un hijo a considerar el grupo de los germanos de su padre como un grupo unido con el que está relacionado en calidad de «hijo».

El grupo de germanos, es decir, el conjunto de hermanos y hermanas de padres comunes tiene su propia estructura interna. En primer lugar, existen las importantísimas distinciones sociales entre los sexos, que separan a los hermanos de las hermanas. Esas distinciones se revelan de forma distinta en los usos de las diferentes sociedades, y, por esa razón, la relación entre hermano y hermana es un rasgo importante de cualquier sistema de parentesco particular. En segundo lugar, existe el orden de nacimiento, que se expresa en términos sociales en la distinción entre los de mayor edad y los de menor. Prueba de la importancia de esa distinción en las tribus africanas es la existencia de términos distintos para referirse al «hermano mayor» y al «hermano menor». En una familia polígama existe, además, la diferencia entre los germanos carnales y los

medio germanos, y en los pueblos africanos esa distinción es generalmente, si no siempre, importante.

Dentro de una familia elemental, es decir, entre hermanos carnales, la diferencia entre germanos mayores y menores se hace por el orden de nacimiento. Pero en una familia compuesta y polígama las mujeres pueden ocupar una posición desigual, con lo que la mujer principal o la primera mujer tendrán un rango más elevado que las demás. En las tribus cafres del Transkei un hijo de una esposa de rango inferior aplicará a todos los hijos de la mujer principal (medio hermanos suyos) el término usado para el «hermano mayor», aun cuando sean menores que él. Por consiguiente, lo mejor es traducir las dos palabras por «hermano mayor» y «hermano menor».

En esas mismas tribus (que tienen una terminología clasificatoria) a los hijos de un hermano mayor del padre hay que llamarlos «hermano mayor», independientemente de la edad efectiva que tengan, y a los del hermano menor del padre se los llamará «hermano menor». Entre los yao, que tienen filiación matrilineal, no sólo hay que llamar «hermano mayor» a los hijos del hermano mayor del padre, sino también a los de la hermana mayor de la madre (Sanderson).

El principio más importante de la terminología clasificatoria es simple. Si *A* y *B* son dos hermanos y *X* guarda determinada relación con *A*, en ese caso se considera que guarda una relación semejante con B. Lo mismo ocurre en caso de que *A* y *B* sean dos hermanas. En cualquier sistema particular dicho principio se aplica dentro de ciertos límites. La semejanza de la relación se indica aplicando un único término de parentesco a *A* y *B*. Al hermano del padre se le llama «padre» y a la hermana de la madre se la llama «madre». Al hermano del padre del padre se le considera semejante al padre del padre y, en consecuencia, a su hijo se le llama también «padre». Una vez adoptado ese principio, se puede aplicar y ampliar de diferentes formas. Dicho principio, se use del modo que se use, hace posible el reconocimiento de una gran cantidad de parientes y su clasificación en un número relativamente pequeño de categorías. Dentro de una categoría determinada, se distinguen los parientes más cercanos de los más lejanos.

Como regla general, que naturalmente puede tener excepciones, podemos decir que si a una persona se le aplica determinado término de parentesco, se le reconoce esta relación de parentesco a través de algún elemento de la actitud o la conducta, aun cuando simplemente se trate de algún detalle de la etiqueta o de una obligación de dar muestras de amistad o de respeto. Las reglas de comportamiento son más concretas y más importantes en el caso de los parientes cercanos que en el de los lejanos.

Una característica general de las terminologías clasificatorias es la de que al hermano del padre se le llama «padre» y a la hermana de la madre «madre». En el caso del hermano de la madre y de la hermana del padre, existe la posibilidad de escoger entre dos principios estructurales diferentes. A uno podemos llamarlo el principio de la «generación». En Africa existen unos pocos ejemplos de pueblos con sistemas clasificatorios que llamen «madre» a la hermana del padre y a la esposa del

hermano de la madre. Los masai constituyen un ejemplo, y existen otros. Eso significa que se coloca en una única categoría a los cognados femeninos de la generación inmediatamente anterior. Es muy raro, y, que yo sepa, no existe ningún caso en Africa, que se llame «padre» al hermano de la madre. Las sociedades que utilizan ese principio ponen el acento en la generación y el sexo.

El otro principio es el de la unidad del grupo de germanos. La hermana del padre pertenece al grupo de los germanos del padre y, por esa razón, es un pariente del mismo tipo general que el padre o el hermano del padre, y, de modo semejante, el hermano de la madre es un pariente del mismo tipo que la madre y su hermana. Esa forma de considerar a los tíos y a las tías se revela en la terminología del parentesco de muchas sociedades africanas. Refiriéndose a los kongo, el padre van Wing dice: «A todos los hermanos y hermanas de la madre se los considera como madres (*ngudi*) de los mukongo (*ngudi nsakela* o *ngudi nkasi*), mientras que éstos consideran a todos los hermanos y hermanas del padre (*se*) como padres (*mase*)» [18]. En muchas tribus bantúes el término para referirse al «hermano de la madre» es *umalume*, que literalmente significa «madre masculina», pues *uma* es el término relativo a «madre» y *lume* el relativo a «masculino». De modo semejante, en una serie de pueblos africanos se utiliza el término «padre» para referirse a la hermana del padre o se la llama «padre femenino». Ejemplos de ello son los kitara, los ndau, los yao, los huana, y existen otros.

A algunos europeos ese uso de los términos «padre femenino» y «madre masculina» puede parecerles el colmo del absurdo. La razón es simplemente una confusión mental producto de la ambigüedad de nuestras propias palabras relativas a padre y madre. Existe la relación puramente física entre un niño y una mujer que lo da a luz o un hombre que lo engendra. La misma relación existe entre un potro y la yegua y el caballo. Pero el potro no tiene un padre y una madre. Pues existe también la relación social (y legal) entre padres e hijos que es algo diferente de la relación física. En este sentido en Inglaterra un hijo ilegítimo es un hijo sin padre. En las tribus africanas que estamos estudiando, la relación social y legal es la connotada por las palabras que tenemos que traducir por «padre» y «madre». El hecho de llamar «padre femenino» a la hermana del padre indica que una mujer guarda una relación social con el hijo de su hermano que es semejante en algún aspecto importante a la que guarda un padre con su hijo. No obstante, es más exacto decir que a la hermana del padre se la considera como un pariente del mismo tipo que el hermano del padre, con las necesarias salvedades resultantes de la diferencia de sexo.

Así, pues, el principio de la estructura social que aquí nos ocupa es un principio por el que la solidaridad y la unidad de la familia (elemental o compuesta) se utilizan para ordenar y definir un sistema de relaciones de parentesco más amplio. Una relación de parentesco con una persona determinada se convierte en una relación con el grupo de germanos de dicha persona como unidad social. Eso se pone de mani-

18. *J. Roy. Anthrop. Inst.* LXXXI, 1942, p. 96.

fiesto de dos formas. Primero, en cierta similitud de comportamiento, como en el caso en que el tipo de comportamiento requerido para con un hermano del padre es en cierto sentido semejante al requerido para con un padre. Segundo, en la estipulación de que en determinadas circunstancias un pariente puede ocupar el lugar de otro, por ser ambos hermanos. Así, en algunas sociedades africanas, el lugar de un padre, un marido o un abuelo puede ocuparlo su hermano. En la costumbre llamada sororato, el lugar de una esposa muerta lo ocupa su hermana. En una forma del levirato, el hermano de un hombre fallecido se convierte en el marido de la viuda y en el padre de sus hijos. Entre los hehe, la abuela desempeña un papel importante en la vida de un niño. Debe ser la propia abuela del niño; pero, si ésta ha muerto, su hermana puede ocupar su lugar [19].

La señorita Earthy [20] dice que entre los lenge la hermana del padre (*hahane*, padre femenino) «ocupa una posición correspondiente a la del padre y a veces actúa como tal, junto con los hermanos del padre o en ausencia de ellos». Puede ofrecer un sacrificio a favor del hijo de su hermano, en caso de enfermedad, para que el niño se cure. Naturalmente, en situación normal haría dicho sacrificio el padre o su hermano mayor.

El objeto de esta sección ha sido únicamente indicar la existencia de un principio estructural que es de gran importancia en gran cantidad de sistemas de parentesco no sólo de Africa, sino también de muchas otras partes del mundo. En los casos en que el principio influya en la terminología del parentesco, puede aparecer en la forma de una terminología clasificatoria. Pero la ausencia de semejante terminología no significa que el principio de la unidad del grupo de germanos no esté presente efectivamente en la estructura social y en la organización de las normas del comportamiento. La terminología clasificatoria en su forma más característica es la utilización del principio de la unidad del grupo de germanos para proporcionar un medio de ordenar a los parientes en un sistema de reconocimiento de las relaciones de parentesco dentro de límites extensos.

V

Dentro de la familia elemental existe una división de generaciones; los padres forman una generación, los hijos otra. Como consecuencia de ello, todos los parientes de una persona determinada pertenecen a alguna generación relacionada con él, y existen ciertos principios generales que podemos descubrir en su diferente comportamiento para con personas de generaciones diferentes.

La relación normal entre padres e hijos puede considerarse como una relación de superordinación y subordinación. Ello es consecuencia

19. Elizabeth Fisher Brown, "Hehe Grandmothers", *J. Roy. Anthrop. Inst.* LXV, 1935, pp. 83-96.

20. E. Dora Earthy, "The Role of the Father's Sister among the Valenge of Gazaland", *South African Journal of Science*, XXII, 1925, pp. 526-9. También en *Valenge Women*, 1933, pp. 14 y ss.

del hecho de que los hijos, por lo menos durante la primera parte de su vida, dependen de sus padres, quienes los mantienen y cuidan y ejercen control y autoridad sobre ellos. Para que una relación de subordinación funcione, es necesario que la persona situada en la posición de dependencia mantenga una actitud de respeto hacia la otra. La regla de que los hijos deben no sólo amar a sus padres, sino también honrarlos y obedecerlos es, si no universal, por lo menos muy general en las sociedades humanas.

Así, pues, entre generaciones inmediatas existe una relación de desigualdad social, y suele generalizarse de tal manera que una persona depende de sus parientes de la generación inmediatamente anterior —la de sus padres— y les debe respeto. Pueden existir excepciones específicas a esa regla: relativas al hermano de la madre en algunas sociedades africanas, por ejemplo, o al marido de la hermana del padre en algunas sociedades de otras partes del mundo, en virtud de las cuales puede tratarse a dichos parientes irrespetuosamente o con confianza y familiaridad. Dichas excepciones requieren una explicación.

La relación entre las dos generaciones suele generalizarse y extenderse más allá de los límites del parentesco. La mayoría, si no todas, las sociedades exigen cierto grado de respeto hacia las personas de la generación o edad de los padres de uno. En algunas sociedades de Africa oriental esa relación forma parte de la organización de la sociedad en grupos de edad. Así, entre los masai, la relación sexual con la esposa de un hombre perteneciente al grupo de edad del padre de uno está considerada como un delito grave que equivale casi al incesto. Y, a la inversa, lo mismo ocurre en caso de relación sexual con la hija de un hombre del grupo de edad de uno.

Es fácil entender la función social de esa relación entre personas de dos generaciones inmediatas. Un elemento esencial de una vida social ordenada es el acatamiento casi general del uso establecido, y el acatamiento sólo puede mantenerse en caso de que las reglas estén respaldadas por algún tipo de autoridad. La continuidad del orden social depende de la transmisión de la tradición, del saber y la experiencia, de la educación y la moral, de la religión y el gusto, de una generación a la siguiente. En las sociedades simples la mayor parte del control y de la educación de los jóvenes corresponde a los padres y otros parientes de la generación de los padres. La autoridad de éstos es la que es o debe ser efectiva. Todo esto es evidente y no hay necesidad de extenderse más.

Pero sus efectos ulteriores en la organización de las relaciones entre las generaciones no siempre son tan evidentes de forma inmediata. En las páginas siguientes vamos a ocuparnos de las relaciones entre las personas y sus parientes de la segunda generación ascendente, la de sus abuelos.

Si el ejercicio de la autoridad, por un lado, y el respeto y la obediencia, por otro, estuvieran simplemente, o incluso primordialmente, en función de la edad respectiva, sería de esperar que encontrásemos esos rasgos tan característicos en las relaciones entre abuelos y nietos. En realidad, lo que encontramos en la mayoría de los casos es la situa-

ción opuesta: una relación de familiaridad amistosa y casi de igualdad social.

Generalmente, en Africa el comportamiento de los hijos en presencia de sus padres se caracteriza por su gran comedimiento. Deben adoptar una actitud seria y no han de hablar de cuestiones relacionadas con el sexo. El comportamiento de los niños en presencia de sus abuelos es mucho menos comedido. En general, también, en Africa y en otros sitios, los abuelos son mucho más indulgentes hacia sus nietos que los padres hacia sus hijos. Un niño que crea que su padre lo ha tratado con severidad puede recurrir al padre de su padre. De todas las personas, los abuelos son quienes más pueden interponerse en las relaciones entre padres e hijos. Esa posibilidad de interferencia desempeña funciones sociales importantes. Elizabeth Brown observa que «en la sociedad hehe la presencia de la abuela minimiza la posible fricción entre la madre y la hija»[21]. En una relación de subordinación y superordinación el conflicto siempre es posible. Así ocurre en la relación entre padres e hijos y entre madres e hijas en muchísimas sociedades. El hijo está sometido al padre, pero éste está sometido, a su vez, a su padre, y lo mismo ocurre con una madre y la madre de la madre. Así, pues, el control del comportamiento de los padres para con sus hijos corresponde en primer lugar a los padres de aquéllos. En Africa del Sur, un hombre que esté solicitando ayuda a sus antepasados, por ejemplo cuando les esté ofreciendo un sacrificio, con frecuencia, quizás habitualmente, recurre primero al padre, ya fallecido, de su padre y le pide que comunique su súplica al espíritu de su padre y a otros antepasados.

En el paso de las personas a través de la estructura social, en la que entran al nacer y que abandonan al morir, no son los hijos —hablando con propiedad— los que substituyen a sus padres, sino que los miembros de la generación de los abuelos quedan substituidos por los de la generación de los nietos. En el momento en que los miembros de la generación más joven están pasando a ocupar sus posiciones de madurez social, los de la generación más vieja están abandonando la vida social más activa. Algunos pueblos africanos reconocen esa relación entre las dos generaciones. En Africa oriental, donde los grupos de edad están distribuidos en ciclos, la disposición de éstos hace que con frecuencia el hijo de un hijo pueda pertenecer al mismo ciclo que el del padre de su padre. Eso explica también algunas de las costumbres africanas referentes a la relación de un niño con su abuelo. Rattray informa de que, entre los ashanti, a un bisnieto se le llama «bisnieto, no me toques la oreja», y se dice que si ese pariente toca la oreja causa la muerte rápidamente. Teniendo en cuenta que los niños pequeños suelen intentar coger la oreja de quien esté cerca de ellos, ésa es una forma de indicar la existencia de una distancia social entre los hombres y los hijos de sus nietos. En la organización normal de las generaciones no hay lugar para ninguna relación estrecha y concreta entre esos dos

21. Elizabeth Fisher Brown, *op. cit.*

parientes. Para cualquier hombre, el nacimiento de hijos de sus nietos es la señal de que se acerca el fin de su vida.

La relación entre abuelos y nietos que hemos indicado aquí brevemente está institucionalizada de diferentes formas en las sociedades africanas y en otras sociedades. Está extendida la costumbre de permitir confianza y familiaridad entre nietos y abuelos. El nieto puede importunar a su pariente y bromear a sus expensas. Esa costumbre de permitir la falta de respeto hacia los abuelos la encontramos en Australia y en América del Norte y también en muchos pueblos africanos. Un buen ejemplo es el de los oraons de la India, ofrecido por Sarat Chandra Roy [22].

La substitución de los abuelos por sus nietos se refleja en la extendida costumbre de poner a un niño el nombre de su abuelo. Entre los henga, cuando nace un niño se saluda al marido con las palabras: «Hoy te ha nacido un padre», haciendo referencia a que al niño se le pondrá el nombre de su abuelo. Algunos pueblos van más lejos y creen que en cierto sentido el abuelo se «reencarna» en un nieto.

Un aspecto del principio estructural de que estamos tratando aquí es el de que con el tiempo una generación queda substituida por la de sus nietos. Otro aspecto del mismo principio es el de que se considera que las dos generaciones están en relación, no de superordinación o de subordinación, sino simplemente de cordialidad y solidaridad y de algo cercano a la igualdad social. Eso puede producir a veces la fusión de las generaciones alternas, principio estructural de importancia fundamental en el caso de las tribus nativas de Australia y en el de algunos pueblos melanesios. Un hombre, junto con los «padres de sus padres», los «hijos de sus hijos» y sus «hermanos» en el sentido clasificatorio, forma una sección social frente a sus «padres» e «hijos», que constituyen otra sección.

En el caso de algunos pueblos africanos, ese principio se manifiesta en un rasgo peculiar de la terminología del parentesco, por el que un hombre aplica el término que en principio significa «esposa» a sus nietas o a sus abuelas y una mujer aplica a su nieto el término que significa «marido». Esa costumbre está documentada entre los ganda, los pende, los ila, los yao, los ngonde y los henga. Así, entre los ngonde, el término *nkasi*, que se aplica a la esposa y a la esposa del hermano, se aplica también a todas las «nietas» —en el sistema clasificatorio— de un hombre (pero no a las «nietas» de su esposa) y a las esposas de sus «nietos», tanto los carnales como los clasificatorios. Y, al contrario, se aplica a las esposas de los hombres a los que se llama «abuelo». El auténtico significado de esto es que de esa forma dichas mujeres se fusionan con las de la propia generación del hombre en cuestión. El término *mwinangu*, que Sanderson traduce por «compadre» y que en principio se aplica a las personas de la generación de uno e indica igualdad, demuestra que ése es el significado auténtico de dicha costumbre. Para referirse a un nieto, siempre se prefiere usar el término *mwisukulu-mwinangu*, que indica que se trata a un nieto como a un «hermano»,

22. Sarat Chandra Roy, *The Oraons of Chota Nagpur*, Ranchi, 1915, pp. 352-5.

057278

un «hermano» menor pero igual, al término *mwisukulu* a secas. De igual modo, el término *wamyitu*, que significa «pariente», se usa para referirse a los parientes de la generación de uno, y puede usarse también para referirse a cualquier pariente o relación de parentesco, exceptuando la generación inmediatamente anterior o posterior a la del hablante (es decir, la del padre o la del hijo), pues indica un grado de intimidad no permitida con los miembros de dichas generaciones [23].

No hay que suponer que el uso de un término que significa «esposa» para designar a una nieta suponga la existencia de la costumbre de casarse con una nieta en el presente o en el pasado. Entre los ngonde y los henga, esa clase de matrimonios no están permitidos. Pero, una vez que las nietas y las abuelas han quedado incluidas en la generación de uno mediante esa fusión de las generaciones alternas, surge la posibilidad del matrimonio. Por eso, existen tribus africanas en las que esa clase de matrimonios se consideran permisibles. Se dice que entre los yao es legal, aunque raro, que un hombre se case con la hija de su propio hijo (Sanderson). Entre los kaonde a un hombre se le permite casarse con la hija del hijo o de la hija de un hermano, pero no le está permitido casarse con la hija de la hija de su hermana (Melland). En la dirección inversa, en la tribu ngonde puede darse el caso de que se pida a un hombre que se case con una «abuela», a la muerte de su «abuelo», al parecer para mantenerla, en caso de que, de lo contrario, fuera a quedar desamparada.

Así, pues, podemos descubrir en las sociedades africanas, como en muchas otras sociedades de diferentes partes del mundo, una estructura social basada en relaciones entre generaciones. Normalmente, entre dos generaciones inmediatas la relación es de desigualdad social, autoridad y protección, por un lado, y de respeto y dependencia, por el otro. Pero la relación entre las dos generaciones de abuelos y nietos contrasta por su familiaridad, su cordialidad y su casi igualdad. El contraste entre los dos tipos de relación es en sí mismo una parte importante del sistema estructural y algunas de las instituciones que lo acompañan lo resaltan; por ejemplo, el contraste entre el comedimiento en presencia de un padre o de su hermano y la libertad de gastar bromas a un abuelo. La forma en que ese principio estructural proporciona una situación de equilibrio en las relaciones sociales merece una investigación minuciosa. No disponemos de espacio aquí para su estudio.

En la mayoría de las terminologías africanas del parentesco no se hace distinción entre los abuelos por parte de padre y los abuelos por parte de madre. Hemos visto que incluso en un sistema como el de los masai, que insiste poderosamente en la distinción entre parientes agnaticios y otros parientes cognaticios, dicha distinción no se hace en la segunda generación ascendente. Eso parece estar en relación con una única pauta general de comportamiento para con todos aquellos a quienes uno llama «abuelo» o «abuela», que, naturalmente, no excluye

23. Meredith Sanderson, "The Relationship Systems of the Wangonde and Wahenga Tribes, Nyasaland", *J. Roy. Anthrop. Inst.* LIII, 1923, pp. 448-59.

la existencia de ciertas relaciones especiales, como la de un hombre con el padre de su padre.

VI

En el que podríamos llamar uso normal del principio de las generaciones en la estructura del parentesco, las generaciones constituyen categorías básicas. Cualquier categoría de parientes puede situarse en una generación determinada: tíos en la inmediatamente anterior, sobrinos en la inmediatamente posterior, y así sucesivamente. Pero en algunas terminologías puede usarse un solo término para referirse a parientes de dos o más generaciones. Un estudio de los casos de este último tipo sirve para aclarar los principios que intervienen en los diferentes métodos de ordenar las relaciones de parentesco.

Para estudiar este tema, hemos de considerar la cuestión del rango o posición interpersonal en las relaciones de parentesco. En una relación social pueden encontrarse dos personas de rango igual o aproximadamente igual, o bien el rango de una puede ser superior al de la otra. Las diferencias de rango pueden revelarse de muchas formas diferentes. Quizás el caso en que se vean con mayor claridad sea el de las reglas de la etiqueta o el de la actitud de deferencia que se espera que el inferior muestre hacia el superior.

Dentro de una generación puede existir desigualdad de rango. Existen sistemas en Oceanía y en Africa en que el hijo de la hermana del padre es superior en rango al hijo del hermano de su madre. En muchos sistemas un hermano mayor, o un «hermano mayor» clasificatorio, es de rango superior al de su hermano menor. Unos sistemas pueden insistir más que otros en la diferencia de rango.

Parece haber universalmente una desigualdad de rango más o menos marcada entre ciertos parientes pertenecientes a generaciones inmediatas, como entre padre e hijo, y existen algunas pruebas de la existencia de una tendencia a ampliarla a todas las relaciones entre dos generaciones de ese tipo, por lo que la persona perteneciente a la generación de más edad es superior a la de menor edad. Pero, como vamos a ver, a veces esa tendencia general se reprime. Ya hemos visto que entre generaciones alternas (de abuelos y nietos) existe una tendencia extendida a hacer que la relación sea de igualdad aproximada.

Una relación de rango desigual es necesariamente asimétrica. Una relación simétrica es aquella en que cada una de las dos personas observa la misma, o aproximadamente la misma, pauta de comportamiento para con la otra. En una relación asimétrica existe una forma de comportamiento para una de las personas y un comportamiento diferente y complementario para la otra; como cuando un padre ejerce la autoridad sobre su hijo y el hijo se muestra deferente y obediente. También la terminología puede ser simétrica o asimétrica. En el primer caso, cada persona aplica el mismo término de parentesco a la otra; en el segundo, hay dos términos diferentes y recíprocos, como tío y sobrino. En los casos en que la terminología en una relación de parentesco es

simétrica, eso indica con frecuencia que se considera que la relación es aproximadamente simétrica en lo referente al comportamiento.

A veces encontramos términos de parentesco que no hacen referencia a las generaciones. Un ejemplo lo constituye el término masai *sotwa*, que se puede aplicar a parientes de cualquier generación. Se refiere a personas que son «parientes» en sentido general, pero no pertenecen a ninguna de las categorías específicas en que se dividen los parientes más cercanos. Corresponde en alguna medida al término del inglés antiguo «*sib*», y es interesante que ambos términos hagan referencia a la idea de «paz»; *sib* o *sotwa* son aquellos con quienes uno ha de vivir en paz.

La palabra inglesa *cousin* («primo») puede usarse para referirse a parientes de generaciones diferentes, y la posición en las generaciones tiene que indicarse con un término como «de un grado de distancia». Esta palabra deriva del latín *consobrinus* (el hijo de la hermana de la madre) y, por esa razón, originariamente hacía referencia a la propia generación de uno, pero parece ser que en la Edad Media se lo consideró como equivalente del latín *consanguineus*.

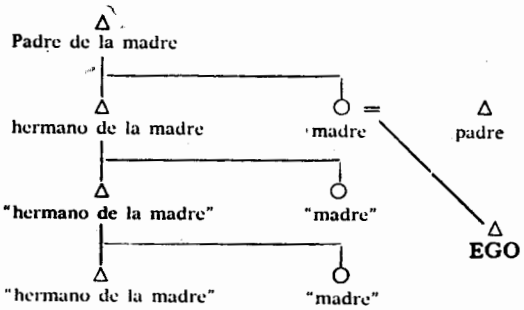
La tantas veces observada ausencia de desigualdad marcada entre abuelos y nietos puede reflejarse en algunas ocasiones en la terminología, bien mediante el uso de un solo término recíproco entre esos parientes, bien mediante la aplicación a los abuelos y a los nietos de un término que normalmente se use para referirse a los parientes de la propia generación de uno. Ya hemos citado esto en la sección anterior.

Un ejemplo interesante de un sistema, en que términos que en principio se refieren a una generación se aplican a parientes de otras generaciones, lo constituyen los nandi de Africa oriental. El término *kamet* se refiere en primer lugar a la madre y a sus hermanas (la primera generación inmediatamente anterior). Pero también se llama *kamet* a la hija del hermano de la madre y hay que dirigirse a ella con el mismo término de dirección que se usa para la madre. De acuerdo con eso, el término *imamet* se refiere primordialmente al hermano de la madre, pero también se aplica al hijo del hermano de la madre. Además, a los hijos del hijo del hermano de la madre, que pertenecen a la generación inmediatamente posterior, se los llama también «hermano de la madre» y «madre».

La misma característica la encontramos entre los bari y los kitara. Entre los primeros, un solo término (*mananye*) se usa para referirse al hermano de la madre, a sus hijos, y a los hijos de su hijo, y podemos observar que a la esposa de cualquier *mananye* varón se la llama «abuela» (*yakanye*). Entre los kitara, tanto al hermano de la madre como a su hijo se les llama «madre masculina» (*nyina rumi*) y a la hija del hermano de la madre se la llama «madrecita» (*nyina ento*), como a la hermana de la madre. Recíprocamente, un hombre usa el mismo término, *mwchiwha*, para referirse tanto al hijo de su hermana como al hijo de la hermana de su padre. Entre los masai se da una aplicación parcial del mismo principio, pues el hermano de la madre es *ol-apu* y sus hijos y los hijos de su hijo son *ol-le-'ng-apu* y *en-e-'ng-apu*.

Ese tipo peculiar de terminología se ha encontrado en una serie de sociedades en diferentes partes del mundo y los antropólogos la llaman

de tipo omaha. Su difusión revela que no se la puede considerar como producto de algún accidente histórico; hemos de buscar una explicación teórica. Podemos considerarla como un método de expresar y recalcar la unidad y solidaridad del grupo de linaje patrilineal. Un hombre pertenece a un linaje patrilineal. Está en estrecha conexión con el linaje de su madre, que desempeña un papel importante en su vida, el más importante después del suyo propio. Su conexión con dicho linaje, por serlo a través de su madre, lo es con la generación inmediatamente anterior. Mediante la terminología trata a todos los miembros de ese grupo, a través de tres (o más) generaciones, empezando con la de su madre, como si pertenecieran a una sola categoría; las mujeres son «madres» para él y los hombres son «hermanos de la madre». Para todas esas personas, y para el grupo en conjunto, es un «hijo de la hermana». Así, en su relación con esa persona, el linaje de tres generaciones es una unidad; en consecuencia, podemos calificar el principio estructural aplicado en esos sistemas de principio de la unidad del linaje.



En los sistemas del tipo omaha el principio no sólo se aplica al linaje de la madre, sino también a otros linajes con los que una persona esté en estrecha conexión mediante una relación de parentesco individual. Entre los masai, por ejemplo, todos los miembros del linaje de la esposa de un hombre, empezando por el padre del padre de su esposa, son sus *aputani*.

En una sección anterior hemos interpretado la terminología clasificatoria en general como una forma de reconocer el principio de la unidad del grupo de germanos. Aquí interpretamos la forma especial omaha del sistema clasificatorio como un modo de reconocer la unidad del grupo de linaje. De este modo aplicamos en todos los casos un único método de interpretación, lo que constituye una simplificación o economía teórica. Si únicamente se tratara del uso de los términos de parentesco, el tema carecería de la más mínima importancia; pero aquí consideramos que la terminología se usa como un medio de ordenar las relaciones de parentesco para fines sociales, y ya disponemos de abundantes pruebas de ello[24].

24. Véase una exposición de la teoría en A. R. Radcliffe-Brown, "The study of Kinship Systems", *J. Roy. Anthrop. Inst.* LXXI, 1941, pp. 1-18.

Para los fines del análisis que vamos a hacer a continuación, hemos de observar aquí que en algunas de las tribus de esa región de Africa existe un único término recíproco para el hermano de la madre y el hijo de la hermana. Entre los masai, dicho término es *ol-apu*. Entre los nandi, los dos parientes pueden dirigirse uno al otro con el término *mama*. Esa terminología simétrica sugiere que la relación social puede ser también simétrica, es decir, que existe una sola pauta de comportamiento para con un *ol-apu* o un *mama* varón, ya sea un hermano de la madre o un hijo de la hermana. Las descripciones de esas tribus de que disponemos no nos permiten afirmar que así sea realmente, aunque en el ensayo de Hollis hay una ligera indicación de que puede ser así en el caso de los nandi.

También encontramos el uso de la terminología simétrica (recíproca) entre hermano de la madre e hijo de la hermana en algunas de las tribus de las colinas Nuba, en Kordofan, a saber: los heiban, los otoro, los tira, los mesakin, los koalib y los nyima. Todas esas tribus usan también una terminología recíproca para la relación entre el padre de la esposa y el hijo de la hija, como hacen los masai. También, cuatro de las tribus nuba antes citadas usan una terminología recíproca entre abuelo y nieto. El uso de términos recíprocos para esas relaciones coloca a parientes de generaciones diferentes dentro de una sola categoría terminológica.

Entre los pueblos shona, ndau y shangana-tonga de Rhodesia del Sur y de Mozambique existe una variedad especial del tipo de terminología omaha [25]. La tribu que vive más al sur del grupo shangana-tonga es la llamada ronga; según Junod, esa tribu usa el término común de los bantúes del sur, *malume* (literalmente «madre masculina») para referirse al hermano de la madre y al hijo de éste, mientras que el término recíproco es *mupsyana*, que se aplica, así, al hijo de la hermana y al hijo de la hermana del padre; a la hija del hermano de la madre se la llama *mamana* («madre»). Así, pues, la terminología ronga es semejante a la de los kitara.

Las otras tribus de ese grupo tienen un sistema diferente que hace un uso amplio del término relativo al abuelo. Al hermano de la madre se le llama «abuelo»: *sekuru* en shona, *tetekulu* en ndau, *kokwana* en lenge y otras tribus del grupo shangana-tonga; tanto el término shona como el ndau derivan de una raíz que significa «padre» y *kulu* o *kuru* que significa «grande». A los hijos del hermano de la madre y a los hijos de sus hijos se les llama también «abuelo». El término recíproco de «abuelo» es, naturalmente, «nieto»: *muzukuru* en shona, *muzukulu* en ndau, *ntukulu* en shangana-tonga. Este término, que usa un hombre para referirse a los hijos de su hijo o de su hija, se aplica también, así, al hijo de la hermana de su padre y al hijo de su hermana, los cuales le

25. Sobre las tribus shangana-tonga véase Henri Junod, *The Life of a South African Tribe*, 1913, y E. Dora Earthy, *Valenge Women*, 1935. Sobre los ndau, Franz Boas, "Das Verwandtschaftsystem der Vandau", *Zeitschrift für Ethnologie*, 1923, pp. 41-51. Sobre los shona, B. H. Barnes, "Relationships in Mashonaland", *Man*, XXI, 1931, p. 210. El señor J. F. Holleman ha tenido la amabilidad de permitirme ver el manuscrito de su completísimo análisis de la tribu hera de Mashonalandia.

llaman «abuelo». De modo que un hombre puede tener «nietos» que sean más viejos que él y «abuelos» que sean más jóvenes.

En esas tribus, como entre los ronga, a la hija del hermano de la madre y a la hija del hijo del hermano de la madre se las llama «madre»: *mayi* o *mayi nini* («madrecita») en shona, *mai* en ndau, *manana* en shangana-tonga. Por consiguiente, a los hijos de esas mujeres se los llama «germanos» (*makwabu* o *makweru* en shangana-tonga).

Esta terminología expresa la unidad del linaje de la madre. Todas las mujeres del linaje de la madre de un hombre en la generación de ésta y en generaciones sucesivas son sus «madres». Todos los hombres del linaje a través de varias generaciones entran dentro de una sola categoría, pero en lugar de llamarlos «hermano de la madre» se les llama «abuelo». Los hombres del linaje entran dentro de una categoría que se refiere en principio a la segunda generación ascendente, mientras que las mujeres entran dentro de una que se refiere en principio a la generación inmediatamente anterior.

Otros rasgos de la terminología de esas tribus reconocen el principio de la unidad del linaje. Así, en las tribus shona un hombre llama a todos los hombres y mujeres de todas las generaciones de los linajes de la madre de su padre y de la madre de su madre «abuelo» y «abuela», y todos ellos le llaman a él «nieto». En cada uno de dichos linajes su relación genealógica individual es con una abuela, de modo que todo el linaje, como una unidad, se convierte en una colección de «abuelos» y «abuelas». Cuando un hombre se casa, todas las mujeres del linaje de su esposa son las «hermanas de su esposa»; el término en la tribu hera es *muramu*, y Holleman lo traduce por «esposa o marido potencial o preferencial», pues es un término recíproco. El término para el padre de la esposa es *mukarabghwa* o *mukarahwe*, y el recíproco es *mukwasha*; a todos los hombres del linaje de la esposa a través de todas las generaciones se les llama «suegro». Existe desigualdad de rango entre el suegro y el yerno, pues el primero tiene la posición de superioridad y al parecer eso se aplica a todas las relaciones en que se usan esos términos. Está claro que esos sistemas de terminología se basan en el principio de la unidad del linaje. Pero eso no explica porqué al hermano de la madre se le llama «abuelo». Para entender eso, hemos de citar ciertos rasgos de la relación social entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana en esas tribus.

En el tipo de sistema de parentesco que ahora estamos estudiando una persona está bajo la autoridad y el control de sus parientes agnaticios, su padre y los hermanos de su padre y los hombres —y a veces las mujeres— de su propio linaje agnaticio. Con ese grupo y con sus miembros es con quienes una persona tiene las relaciones jurales más importantes, es decir, las relaciones definidas por deberes y derechos. La madre no pertenece a ese grupo, aunque está vinculada a él por el matrimonio y está hasta cierto punto bajo su control, especialmente bajo el control de su marido. Un padre, por afectuoso que sea con su hijo, es una persona a la que hay que respetar y obedecer, y lo mismo ocurre con sus hermanos y, en la mayoría de los sistemas de este tipo, con sus hermanas. La madre, aunque naturalmente debe imponer alguna

disciplina a sus hijos pequeños, es en principio la persona que da afecto y protección. Así como la relación con el padre se amplía al grupo de los hermanos, así también la relación con la madre se amplía a los de ésta. Las hermanas de la madre son también «madres» y los hermanos de la madre son «madres masculinas». El hermano de la madre no es una persona que ejerza autoridad sobre el hijo de su hermana; ese derecho está reservado a los «padres» de éste. La función del hermano de la madre es mostrar interés cariñoso por su sobrino y prestarle ayuda, cuando la necesite. En la familia del hermano de su madre, un hombre es una persona especialmente privilegiada.

Para establecer y mantener una pauta fija de comportamiento para un tipo determinado de relación de parentesco es útil, y en algunos casos necesario, adoptar un modo simbólico y convencional de comportamiento que exprese de algún modo el carácter de la relación. En el tipo de sistema de parentesco que estamos estudiando aquí el tipo de relación que es apropiado para el hijo de la hermana se expresa simbólicamente en ciertas costumbres concretas de confianza y familiaridad ejercidas por el sobrino. Puede ser, por ejemplo, que se le permita gastar bromas —o que se espere que así haga— a su tío, como en el caso de los winnebago y de otras tribus de América del Norte. Puede ser que se le permita tomar la propiedad de su tío, como en la costumbre *vasu* de las islas Fidji y Tonga. y la de Africa del Sur descrita por Junod[26].

Esa relación de comportamiento privilegiado puede extenderse de los hermanos de la madre a todo el linaje de ésta, aunque en principio se ejercerá en relación con el hermano de la madre. A veces la extensión abarca a los miembros muertos del linaje, los espíritus ancestrales. En Africa del Sudeste se cree que los antepasados de un hombre miembros de su propio linaje vigilan su conducta y lo castigan por cualquier incumplimiento de sus deberes. A los antepasados de la madre no les corresponde ejercer autoridad sobre él de ese modo; al contrario, puede recurrir a ellos en busca de ayuda, no dirigiéndose a ellos directamente, sino a través del hermano de su madre o del hijo del hermano de su madre, que pueden hacer sacrificios a sus propios antepasados para obtener su ayuda en favor de su sobrino o primo. Junod da una descripción del modo como los hijos de la hermana y los hijos de la hija de un hombre muerto expresan simbólicamente su relación de parentesco en la ceremonia funeraria final interrumpiendo las plegarias, cogiendo y llevándose la ofrenda sacrificial, que después comen.

Existe una costumbre del Africa oriental que, en mi opinión, se ha interpretado erróneamente. Es la costumbre de la maldición del hermano de la madre. Se dice que un hombre teme la maldición del hermano de su madre más que la de ningún otro pariente. A veces se da la intrepretación de que eso significa que el hermano de la madre ejerce regularmente la autoridad sobre su sobrino y que su autoridad es mayor incluso que la del padre. Sugiero que la interpretación adecuada

26. Véase A. R. Radcliffe-Brown, "The Mother's Brother in South Africa", *South African Journal of Science*, XXI, 1924, pp. 542-55, en que presenté por primera vez este análisis.

es la de que el hermano de la madre será la última persona en usar su facultad de maldecir y sólo lo hará en situaciones excepcionales y graves, y que por esa razón es por la que se la teme más que a la maldición del padre. Una cuestión que debería investigarse es si, en los casos en que la relación resulta ser simétrica, como en el de los nandi, puede también el tío ser maldecido por el hijo de su hermana.

En esos sistemas el comportamiento para con un hermano de la madre contrasta de forma señalada con el que se adopta para con el padre. La relación de un hombre con los parientes de su madre es tan importante como la que tiene con los parientes de su padre, pero de una clase diferente y opuesta. En lo referente al rango interpersonal, el padre es claramente superior a su hijo. Pero el hermano de la madre no es superior —o por lo menos no de forma señalada— a su sobrino. Puede ser que la relación sea de igualdad aproximada, o puede ser incluso que el sobrino sea superior. Así, en las Tonga y las Fidji el hijo de la hermana es con toda claridad superior en rango al hermano de su madre y al hijo del hermano de su madre. En las Tonga, el término *eiki* (jefe) se usa para referirse a una persona de rango superior y se dice que el hijo de una hermana es *eiki* con respecto al hermano de su madre. De igual modo, Junod cuenta que, entre los ronga, a un sobrino se le considera «jefe» en relación con el hermano de su madre.

Si verdaderamente existe, como así parece ser, una tendencia general a atribuir rango superior en las relaciones interpersonales a los parientes de la generación de los padres, la relación especial con el hermano de la madre que existe en esas sociedades es directamente contraria a ella. La relación de rango «normal» entre generaciones inmediatas, si podemos llamarla así, queda destruida en la relación con el hermano de la madre. Existen dos formas para reflejar esto en la terminología. Una es el uso de un término recíproco entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana, como entre los masai y los nandi y en algunas tribus nuba, por el que se considera la relación de parentesco como simétrica y, por tanto, de igualdad aproximada. Otra es la de colocar al hermano de la madre en la segunda generación ascendente (mediante una especie de ficción) y llamarlo «abuelo». Ya hemos visto que hay una tendencia muy extendida a hacer que la relación existente entre la generación del abuelo y la del nieto no muestre una desigualdad marcada de rango y que la generación más joven disfrute de privilegios en su comportamiento para con la de más edad. Eso no impide el reconocimiento de cierta superioridad para algunos parientes de la segunda generación ascendente: por ejemplo, el padre del padre y su hermana en algunos sistemas patrilineales. La inclusión del hermano de la madre en la categoría de los «abuelos» lo separa de la categoría de generaciones con respecto a la cual existe la tendencia a atribuir superioridad de rango interpersonal y lo coloca, mediante una ficción, en una con respecto a la cual la relación es de agradable familiaridad, igualdad aproximada o privilegio.

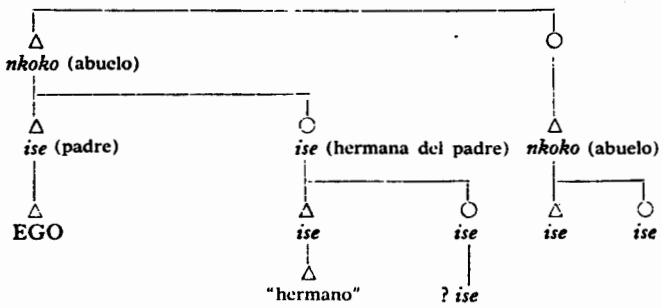
Así, pues, en el sistema de parentesco del grupo de tribus shona-ndau-tonga vemos ante todo la aplicación del principio de la unidad del linaje. Para cualquier individuo, el linaje de su madre es un solo grupo

unido. Las mujeres del linaje, la mayoría de las cuales están dispersas entre las familias de los hombres con quienes se han casado, son todas parientes de un solo tipo, sus «madres». Entre los hombres del grupo, su conexión más estrecha es con el padre y el hermano de su madre y con el hijo del hermano de su madre. Con respecto a ellos ocupa una posición especial y privilegiada; se espera de ellos que den muestras de indulgencia cariñosa para con él. Ellos y todos los hombres del linaje constituyen una sola unidad cuyo individuo representativo es el padre de la madre; todos ellos son «abuelos» y él es para ellos un «nieto». Para el linaje como unidad, las mujeres nacidas en él son sus hijas, pero no así los hijos de éstas. En Africa, el término «hijo de nuestro hijo» se usa a veces para referirse al hijo de una mujer de la familia, al hijo de una hermana o de una hija. De modo, que, para el linaje considerado como una unidad, los hijos engendrados por sus miembros femeninos en otros linajes son «hijos de nuestros hijos»: nietos.

Podemos observar, con vistas a la comparación, que nuestra palabra inglesa *uncle* («tío») procede del latín *avunculus*, que era el término relativo al hermano de la madre pero no al hermano del padre, y que literalmente significa «abuelito», de *avus*. Además, los filólogos creen que el término del antiguo inglés relativo al hermano de la madre, *eme* o *eam*, era originariamente una modificación de la palabra relativa a abuelo.

Un objetivo de esta sección ha sido mostrar que la división de los parientes en generaciones puede usarse como un medio de formalizar las relaciones de rango interpersonal. Podemos añadir otro ejemplo citando la disposición de las generaciones nominales entre los nkundo del Congo Belga. Aunque la exposición del padre Hulstaert no es muy clara, parece ser que el grupo social importante, que califica de clan o grupo exógamo, es un linaje patrilineal de unas siete generaciones. Los hermanos y hermanas del padre y los miembros del linaje de esa generación son todos «padres» (*baise*). Los hijos de un «padre» femenino (hermana del padre) son también «padres» masculinos y femeninos y, por consiguiente, los hijos del hermano de la madre (madre masculina: *byangompane*) son «hijos» (*bana*). Así, pues, está establecida una diferencia de rango entre los primos cruzados, pues los hijos de la hermana del padre ocupan una posición superior a la de los hijos del hermano de la madre de forma semejante a como un padre ocupa una posición superior a la de su hijo. La descripción del padre Hulstaert revela claramente que no se trata de una simple cuestión de terminología, sino de una cuestión de comportamiento. De acuerdo con eso, un hombre considera a los hijos del hijo de la hermana de su padre (que es «padre» para él) como «hermanos» y «hermanas». Un diagrama puede ayudar a entender con claridad esta cuestión.

Puesto que mi padre llama a los hijos de la hermana de su padre «padres», yo los llamo «abuelos», y a los hijos del hijo de la hermana del padre de mi padre los llamo «padres» masculinos y femeninos. El padre Hulstaert no nos habla de la relación de un hombre con los hijos de la hija de la hermana de su padre (que es su «padre» femenino). Parece muy probable que también sean «padres» masculinos y femeninos.



Si es así, en ese caso para cada persona existe una sèrie de líneas femeninas cada una de las cuales parte de su propio linaje; los descendientes por la línea femenina de una hermana del padre o de una hermana del padre del padre son «padres» para él y ocupan una posición de rango superior al suyo, pues él es un «hijo» para ellos. Para nuestro objetivo presente el sistema nkundo ofrece otro ejemplo del uso de términos que hacen referencia a generaciones para establecer relaciones de rango, junto con el uso de dichos términos para establecer categorías que abarquen parientes de generaciones reales diferentes. Los parientes de la propia generación de uno reciben un rango superior al ser llamados «padre».

VII

Cada sistema de parentesco proporciona a cada persona en una sociedad un conjunto de relaciones diádicas (de persona a persona), de modo que ocupa el centro, por decirlo así, de un círculo de parientes más estrecho o más extenso. Durante su vida el conjunto de sus parientes está cambiando constantemente por las muertes y los nacimientos y por los matrimonios: su propio matrimonio y los matrimonios de sus parientes.

En muchas sociedades el sistema de parentesco incluye también un tipo diferente de estructura en virtud de la cual la sociedad en conjunto está dividida en una serie de grupos diferentes, cada uno de los cuales se compone de un conjunto de personas que son un grupo unilineal de parientes, o como tal se los considera. Esos grupos de parentesco son las mitades, los clanes y los linajes. Las mitades, por las que las sociedades quedan divididas en dos partes, no existen en Africa excepto entre los galla, aunque son importantes en algunas partes del mundo. La distinción entre un clan y un linaje consiste en que en un linaje cada miembro puede real, o por lo menos teóricamente, trazar su conexión genealógica con cualquier otro miembro mediante la filiación con un antepasado común conocido, mientras que en un clan, que suele

057278

ser un grupo mayor, eso no es posible. Una mitad puede estar dividida en clanes y en la mayoría de los casos lo está efectivamente. Los clanes pueden estar divididos en subclanes, y los clanes o los subclanes pueden estar divididos en linajes. Un linaje muy numeroso suele estar dividido en ramas, que son, a su vez, linajes más pequeños, y éstos pueden subdividirse también. Para las estructuras con segmentaciones sucesivas se ha sugerido el término de «polisegmentarias». Evans-Pritchard, en el caso de los nuer, y Fortes, en el de los tallensi, han descrito de forma excelente esa clase de sistemas.

Es habitual aplicar el término «clan» tanto a los grupos patrilineales como a los matrilineales, pero algunos etnógrafos americanos usan el término «clan» sólo para los grupos matrilineales y el de «gens» para los patrilineales, y el Dr. Nadel ha adoptado ese uso al describir en este volumen los dos conjuntos de grupos de los nyaro. Algunos de los autores del volumen han utilizado palabras compuestas: patriclán, matriclán, patrilinaje y matrilinaje. Si a algunos lectores les parecen barbarismos, han de recordar que se necesitan términos técnicos para la descripción concisa y hay que inventarlos.

El término «clan» se ha usado con frecuencia sin dar una definición clara de él. Naturalmente, existen muchos tipos diferentes de sistemas de clanes, pero el término debería usarse exclusivamente para referirse a uno que tenga filiación unilineal, en el que todos los miembros se consideren mutuamente parientes en algún sentido específico. Una forma de reconocer el parentesco es mediante el uso amplio de la terminología clasificatoria, de modo que en un sistema de clanes patrilineales un hombre considera a todos los hombres de su clan como sus «padres», «hermanos», «hijos», «abuelos» o «nietos» clasificatorios. Frecuente, pero no universalmente, el reconocimiento del vínculo de parentesco que une a los miembros del clan reviste la forma de una regla de exogamia que prohíbe el matrimonio entre los miembros del mismo clan. En el caso de los clanes divididos en subclanes, puede ser que la regla de la exogamia se aplique sólo al grupo más pequeño.

Normalmente, la pertenencia a un clan va determinada por el nacimiento: en el caso de los clanes matrilineales, los hijos de una mujer pertenecen a su clan; en el de los patrilineales, los hijos pertenecen al clan del padre. Pero en algunas tribus existe una costumbre de adopción. Cuando un hombre queda adoptado en un clan patrilineal, con lo que abandona su pertenecia al clan en que nació, sus hijos pertenecen a su clan de adopción, no al de nacimiento. En algunas tribus africanas la posición de un niño en la estructura social depende de dónde proceda el pago matrimonial que se haya hecho por su madre. Así, entre los lango, los hijos pertenecen al clan que haya aportado el ganado para el pago matrimonial de su madre. El padre puede no ser un miembro del clan, sino un cautivo prisionero de guerra o el hijo de la hermana de un miembro del clan que recibiera una esposa a cambio de ganado perteneciente al clan, o puede ser que los hijos nacieran fuera del matrimonio y que, después, la madre se casara con un miembro del clan [27].

27. T. T. S. Hayley, *The Anatomy of Lango Religion and Groups*, 1947, p. 40.

Si consideramos una estructura de clanes o de linajes desde el punto de vista de un individuo, resulta ser una agrupación de sus parientes. En un sistema patrilineal, los miembros de su clan son sus parientes agnaticios, y los más cercanos a él son los miembros de su propio linaje. Los miembros del clan o del linaje de su madre son también parientes suyos, a través de su madre. Puede aplicarles los términos clasificatorios apropiados, y en algunos sistemas puede estarle prohibido casarse con una mujer del clan patrilineal de su madre. Los miembros del clan de la madre de su padre y del clan de la madre de su madre pueden estar también reconocidos como parientes suyos, y puede ser que tenga que tratar a todos los miembros del clan o linaje de su esposa como parientes por matrimonio.

Sin embargo, un sistema de clan proporciona también una división de la tribu en una serie de grupos distintos, cada uno con su propia identidad. Así, pues, los clanes, como grupos, pueden desempeñar un papel importante en la vida social, política o religiosa de la tribu. Cuanto más corporativos sean, más importante será el papel que desempeñen. Podemos considerar «corporativo» a un grupo, cuando posea alguna de las siguientes características: si sus miembros, o sus miembros varones adultos, o una gran proporción de ellos, se reúnen en ciertas ocasiones para realizar alguna acción colectiva: por ejemplo, la celebración de ritos; si tiene un jefe o un consejo a los que se considere como representantes del grupo en conjunto; si posee o controla propiedad colectiva, como cuando un clan o un linaje es un grupo propietario de tierra. En algunas partes de Africa es muy común descubrir que la tierra es propiedad de grupos de linaje, que, por esa razón, son grupos corporativos.

Un ejemplo de sociedad en que existen grupos corporativos de parientes patrilineales y matrilineales es la de los yakö, descrita en este volumen por el profesor Daryll Forde. Aquí hay linajes patrilineales corporativos (*yeponema*), cada uno de los cuales tiene un dirigente y posee colectivamente la tierra. Hay también clanes patrilineales corporativos (*yepun*), cada uno de los cuales compuesto por varios linajes, y la disposición ideal es aquella en que el clan tiene un jefe ritual, un santuario para los ritos del clan y un lugar de reunión para los hombres. Además, los yakö tienen un sistema de clanes matrilineales (*yejima*) divididos en linajes, y éstos son también grupos corporativos que se reúnen para los rituales del clan. Los clanes patrilineales son «compactos», es decir, que los miembros varones viven juntos con sus familias en una zona delimitada; mientras que los clanes matrilineales están «dispersos», pues los diferentes miembros están esparcidos por todo el emplazamiento de la aldea y viven en las diferentes zonas de los clanes patrilineales.

Conviene observar que, por regla general, los hombres adultos son quienes constituyen realmente el grupo corporativo de parientes, y así ocurre en el caso de los sistemas que trazan la filiación por la línea femenina. Un buen ejemplo lo constituyen las tribus del bajo Congo, descritas por el Dr. Richards en este volumen. Las aldeas o caseríos están formados por linajes matrilineales; todos los hombres de un mismo linaje particular viven juntos con sus esposas e hijos pequeños, y los muchachos al llegar a determinada edad abandonan a sus padres y se in-

corporan a la aldea del hermano de su madre. Por consiguiente, son los hombres del linaje los que forman el grupo corporativo, al poseer derechos sobre la tierra y actuar colectivamente en varias formas.

El profesor Gluckman considera la ausencia de grupos corporativos de parientes (clanes o linajes) como una importante característica distintiva de una serie de tribus del Africa Central. El grupo corporativo típico de esa región es una aldea constituida por las personas que obedecen a un jefe. No es un grupo cerrado, sino abierto; es decir, que los individuos o las familias pueden incorporarse a él o abandonarlo, trasladándose de una aldea a otra. Es habitual que algunos de los habitantes de una aldea en cualquier época estén emparentados ya sea por lazos cognaticios o por matrimonio con el jefe o mutuamente, pero no forman un grupo de parentesco unilineal, que es por su constitución un grupo «cerrado».

Algunas de esas tribus tienen clanes, patrilineales en unos casos, matrilineales en otros, pero los clanes están dispersos y no son corporativos. Así, los ila y los bemba y otras tribus tienen clanes matrilineales dispersos. Los miembros de un clan están esparcidos por toda la tribu; nunca se reúnen para realizar acción colectiva de clase alguna y carecen de una autoridad unitaria (jefe o consejo del clan). Carecen de ritos de clan positivos; la identidad del clan, y su unidad como grupo particular de parientes, se mantienen mediante observancias rituales negativas comunes a todos los miembros, como por ejemplo no matar ni comer determinado animal (el «tótem» del clan). No todos los miembros del clan se conocen entre sí, pero si se encuentran dos personas que saben o descubren que pertenecen al mismo clan se espera de ellas que se comporten mutuamente como parientes, y, como todos los miembros son parientes, no pueden casarse entre ellos. No parece que en esas tribus los linajes matrilineales reciban reconocimiento social, excepto en las familias reales.

Una de esas tribus de Africa Central, los lozi, descrita en este volumen [28], no reconoce clanes ni linajes. El sistema, aunque revela una ligera preferencia en algunos sentidos por el parentesco por la línea masculina, es significativamente de parentesco cognaticio, que reconoce las relaciones por línea masculina y femenina. Teóricamente, la esfera de reconocimiento del parentesco se extiende hasta los descendientes de un tatarabuelo común, es decir, hasta los primos terceros.

El principio unilineal de reconocer las relaciones por una sola línea (la masculina o la femenina) se utiliza de formas muy variadas en diferentes sistemas de parentesco. En los casos en que se usa para crear un sistema de clanes, facilita ese reconocimiento de las relaciones de parentesco dentro de límites extensos a que tienden muchas sociedades. En consecuencia, una persona se encontrará conectada con una gran cantidad de personas mediante lazos sociales específicos, sujetos a modos institucionales de comportamiento establecidos. A falta de una estructura política o en caso de que esté poco desarrollada, esto constituye un sistema eficaz de integración social. No es posible abarcar una esfera tan

28. Véase más abajo, pp. 185 y ss.

amplia en un sistema basado en la cognación, dado que ésta supone el reconocimiento de las relaciones genealógicas por todas las líneas de descendencia. Pero más importante todavía es el hecho de que el reconocimiento unilineal posibilita la creación de grupos corporativos de parentesco que tienen una continuidad temporal que supera la vida de un individuo o de una familia. Existen innumerables actividades sociales que sólo pueden llevarse a cabo de forma eficaz mediante grupos corporativos, de modo que en los casos en que la fuente principal de cohesión social es el reconocimiento del parentesco, como ocurre en tantas sociedades de cultura oral, los grupos corporativos de parentesco tienden a convertirse en la característica más importante de la estructura social.

Así que el grupo corporativo de parentesco, ya sea un clan, un subclan o un linaje, es el que controla el uso de la tierra, ya sea para la caza, para el pastoreo o para la agricultura; el que exige venganza por el asesinato de un miembro o reclama y recibe una indemnización. En el terreno de la religión, el grupo de parentesco suele tener su propio culto, ya se refiera a sus antepasados o algún lugar sagrado. Una estructura social duradera requiere la agrupación de individuos en grupos distintos, cada uno de ellos con su propia solidaridad, pues cada persona pertenece a un grupo de un conjunto. El ejemplo evidente es la actual división del mundo en naciones. En los sistemas de parentesco, la cognación no permite eso; sólo es posible mediante el uso del principio de filiación unilineal. En realidad, se trata de algo evidente, pero ha habido muchos autores que han hecho un acopio inútil de ingenio para intentar conjeturar el origen de los clanes.

VIII

Para entender las costumbres africanas relativas al matrimonio tenemos que tener presente que un matrimonio es esencialmente una reordenación de la estructura social. Lo que entendemos por estructura social es cualquier ordenación de las personas en relaciones institucionalizadas. En virtud de un matrimonio ciertas relaciones existentes, en la mayoría de las sociedades particularmente las de la novia con su familia, quedan transformadas. Se crean nuevas relaciones sociales, no sólo entre el marido y la esposa, y entre el marido y los parientes de la esposa, por un lado, y entre la esposa y los parientes del marido, por otro, sino también, en muchas sociedades, entre los parientes del marido y los de la esposa, que, por ambas partes, están interesados en el matrimonio y en los hijos que se espera produzca. Los matrimonios, como los nacimientos, las defunciones o las iniciaciones en la pubertad, son reordenaciones de la estructura que están produciéndose constantemente en cualquier sociedad; son momentos del continuo proceso social regulado por la costumbre; son formas institucionalizadas de abordar semejantes acontecimientos.

A no ser que seamos antropólogos, tenemos tendencia a juzgar las costumbres de otros pueblos en función de las nuestras. Para entender el matrimonio africano hemos de recordar que la idea inglesa moderna

del matrimonio es reciente e indiscutiblemente inhabitual, producto de un desarrollo social particular. Consideramos un matrimonio como un acontecimiento que afecta primordialmente al hombre y a la mujer, que pasan a formar una unión, y al Estado, que concede carácter legal a dicha unión y es el úinico que puede disolverla mediante el divorcio. El consentimiento de los padres se requiere exclusivamente en el caso de los menores de edad. La religión todavía desempeña una función, pero la ceremonia religiosa no es esencial.

Podemos comparar el matrimonio inglés con la siguiente descripción de una «boda» en la Inglaterra antigua [29].

> Si un hombre desea tomar como esposa a una doncella y los parientes de ésta acceden a ello, el novio debe jurar ante Dios y ante la ley secular y prometer a los valedores de aquélla que desea hacerla suya de acuerdo con la ley de Dios, y sus parientes saldrán fiadores por él.
>
> Después se establecerá a quién corresponde poner el precio de la crianza de la novia y los parientes del novio se comprometerán a hacerlo efectivo.
>
> Después, el novio declarará qué regalo va a ofrecer a ella por satisfacer su deseo y qué dará, en caso de que ella viva más años que él.
>
> Si se establece de esta forma, a ella le corresponderá la mitad de la propiedad y, si tienen un hijo, la propiedad íntegra, a no ser que se case con otro hombre.
>
> El novio corroborará todo eso entregando una fianza y sus parientes saldrán fiadores por él.
>
> Si todas las partes aceptan estas condiciones, los parientes de la novia aceptarán y entregarán como esposa a su parienta a quien la desea para que viva legalmente con él, y quien celebre la boda aceptará la promesa.
>
> En caso de que la novia se traslade a los dominios de otro señor, conviene que los parientes de la novia reciban la promesa de que no recibirá malos tratos y conviene también que, en caso de que ella tenga que efectuar un pago y carezca de medios para ello, le ayuden.

En este caso el matrimonio no incumbe al Estado ni a las autoridades políticas; es un pacto entre dos grupos de personas, los parientes de la mujer, que aceptan casar a su hija con el hombre y los parientes de éste, que prometen cumplir las condiciones del acuerdo. El novio y sus parientes han de prometer hacer un pago (el «pago matrimonial») al padre o a otro tutor legal de la novia. También ha de manifestar qué regalo ofrecerá a su novia por permitir la consumación física del matrimonio; éste era el llamado «regalo de por la mañana», que debía entregarse después de la noche de bodas. También se acordaba el monto de la dote, la parte de la propiedad del marido que usufructuaría la esposa con carácter vitalicio, si él muriera antes que ella. El acuerdo se cerraba con la entrega del *wed*, el pago simbólico por parte del novio y sus parientes a los parientes de la mujer.

En la Inglaterra moderna la promesa o fianza, en forma de un anillo, se entrega, no a los parientes de la novia cuando se hace el acuerdo

29. Citado en Vinogradoff, *Outlines of Jurisprudence*, I, p. 252, de Liebermann, *Gesetze der Angelsachsen*, I, p. 442. La "boda" era el acuerdo o contrato a que llegaban los parientes de la novia y del novio, equivalente a los *sponsalia* romanos, no la ceremonia de entrega a la novia (la *traditio puellae* de los romanos).

para el matrimonio, sino a la propia novia durante la ceremonia nupcial. Ese cambio en la costumbre es muy significativo. La «entrega» de la novia es una supervivencia de algo que en otro tiempo era el rasgo más importante de la ceremonia.

Así que en la Inglaterra anglosajona un matrimonio, la unión legal de un hombre y una mujer, era un pacto en el que participaban dos grupos de personas. A medida que la Iglesia fue adquiriendo mayor poder y control de la vida social, el matrimonio fue pasando a ser incumbencia de la Iglesia y quedó regulado por el derecho canónico. Surgió la concepción nueva de que en el matrimonio el hombre y la mujer participaban en un pacto con Dios (o con su Iglesia), en virtud del cual permanecerían unidos hasta que la muerte los separara. El matrimonio dependía de la Iglesia; los pleitos matrimoniales se celebraban en los tribunales eclesiásticos.

Al final de la Edad Media se produjo la lucha por el poder entre la Iglesia y el Estado en la que, en los países protestantes, resultó victorioso el Estado. Entonces el matrimonio pasó a depender del Estado. En la actualidad, para legalizar la unión de un hombre y una mujer, el matrimonio, tanto si se celebra una ceremonia religiosa como si no, ha de registrarse ante alguien debidamente autorizado por el Estado y hay que pagar unos derechos. El Estado es quien decide en qué condiciones puede ponerse fin al matrimonio mediante un divorcio concedido por un tribunal, que es un órgano del Estado.

Un factor de la mayor importancia en el desarrollo de la concepción inglesa (y americana) moderna del matrimonio fue la idea del amor romántico, tema que desarrollaron profusamente la novela y el teatro decimonónicos y que actualmente se ha convertido en el soporte principal de la industria cinematográfica. En su primera etapa se concebía el amor romántico no dentro sino fuera del matrimonio, como lo prueban los trovadores y sus cortes de amor, así como Dante y Petrarca. En el siglo XVIII, Adam Smith podía escribir: «El amor, que anteriormente era una pasión ridícula, se volvió más serio y más respetable. Como prueba de ello, vale la pena observar que ninguna tragedia antigua tuvo como tema principal el amor, mientras que ahora es más respetable e influye en todos los espectáculos públicos». La idea de que el matrimonio debe ser una unión basada en el amor romántico conduce lógicamente a la concepción de que, si el marido y la esposa descubren que no se aman debe permitírseles disolver el matrimonio. Esa es la práctica propia de Hollywood, pero se opone al control del matrimonio por parte de la Iglesia o del Estado.

Otro factor muy importante ha sido el cambio en la posición social y económica de las mujeres durante los siglos XIX y XX. Actualmente, una mujer casada puede disponer de propiedad por derecho propio; puede elegir un empleo que no tenga relación con su vida familiar y que la obligue a ausentarse de casa. Ahora, muchas mujeres se niegan a prometer obediencia a sus maridos en la ceremonia nupcial.

No sólo son el matrimonio y las ideas sobre el matrimonio en Inglaterra y América producto de un desarrollo reciente, especial y complejo, sino que, además, existen razones fundadas para afirmar que todavía

están cambiando. La exigencia de una mayor libertad para el divorcio es una indicación de ello. Y, sin embargo, está claro que, a pesar de todo esto, algunas personas consideran el matrimonio inglés del siglo XX como un ejemplo del matrimonio «civilizado» con el que comparar el matrimonio africano.

El africano no concibe el matrimonio como una unión basada en el amor romántico, a pesar de que, a la hora de escoger una esposa, la busca con belleza, carácter y salud. El profundo afecto que normalmente existe después de algunos años de matrimonio feliz es producto del propio matrimonio concebido como un proceso resultante de la vida en común y de la cooperación en muchas actividades y especialmente en la de criar a los hijos.

En algunos aspectos, un matrimonio africano es semejante al matrimonio inglés antiguo descrito más arriba. Ni la dote ni la viudedad existen en Africa, a pesar de que autores que no conocen los significados de las palabras, o no se preocupan de ellos, usan el término «dote» con absoluta impropiedad para referirse al «pago matrimonial» [30]. Tampoco existe en Africa nada que corresponda exactamente al «regalo de por la mañana» inglés considerado como un pago por la aceptación de los abrazos sexuales, aunque el novio suele ofrecer regalos a su novia. Los otros dos rasgos del matrimonio inglés antiguo se encuentran normalmente en los matrimonios africanos. En primer lugar, el matrimonio no es incumbencia de las autoridades políticas, sino que se establece mediante un pacto entre dos grupos de personas, los parientes del hombre y los parientes de la mujer. El matrimonio es una alianza entre dos grupos de parientes basada en su interés común por el propio matrimonio y su continuidad, y por los descendientes de la unión, que naturalmente serán parientes de los dos grupos de parientes. La comprensión de la naturaleza de dicha alianza es esencial para entender mínimamente los sistemas de parentesco africanos. En segundo lugar, en Africa, como en la Inglaterra antigua, y en gran cantidad de sociedades de la antigüedad y de la época moderna de todas las partes del mundo, un matrimonio incluye generalmente un pago por parte del novio o de sus parientes al padre o tutor de la novia. Los africanos distinguen, igual que nosotros, el matrimonio «legal» de la unión irregular. En la Inglaterra moderna un matrimonio es legal si se registra ante una persona debidamente autorizada por el Estado. Sólo los hijos nacidos de esa unión son legítimos. Pero en Africa el matrimonio no incumbe al Estado ni a la autoridad política. Entonces, ¿cómo hemos de distinguir un matrimonio legal? La respuesta es que un matrimonio legal, en virtud del cual los hijos que nazcan reciben el estatus de «legítimo» en la sociedad, requiere una serie de transacciones y formalidades en las que participan los dos grupos de parientes. En la mayoría de los matrimonios africanos, como en el matrimonio inglés antiguo, el pago de bienes o servicios por parte del novio a los parientes de la novia es una parte esencial del establecimiento de la «legalidad».

30. Los autores belgas y algunos franceses utilizan igualmente mal el término "dote", que es la parte que aporta la mujer al matrimonio, cuyo rédito está bajo el control del marido.

Hay quienes consideran los pagos de esa clase como la «compra» de una esposa en el sentido en que en la Inglaterra actual un hombre puede comprar un caballo o un coche. Hubo una época en que en Africa del Sur se consideraba oficialmente que un matrimonio celebrado de acuerdo con la costumbre nativa con el pago de ganado (*lobola*) era «una transacción inmoral» y no un matrimonio válido. En 1917 el Tribunal Supremo de Kenia determinó que «el supuesto matrimonio celebrado de acuerdo con la costumbre nativa de la compra de la esposa no es tal». La idea de que un africano compra a una esposa de igual forma que un granjero inglés compra ganado es producto de la ignorancia, que en un tiempo pudo ser excusable pero ahora no lo es, o de un prejuicio obcecado, que nunca es excusable en quienes tienen la responsabilidad de gobernar a un pueblo africano.

En muchas sociedades africanas, en la mayoría quizás, un matrimonio incluye toda una serie de prestaciones [31] (pagos, regalos o servicios) y, si bien las más importantes de éstas son las que ofrecen el marido y sus parientes a los parientes de la esposa, también hay con frecuencia, podríamos decir usualmente, otras ofrecidas por los parientes de la esposa. Una de las mejores descripciones de ese procedimiento en conjunto es la ofrecida por el padre Hulstaert en relación con los nkundo del Congo Belga [32]. El procedimiento comienza con la presentación, por parte del futuro marido, del *ikula*, que en otra época consistía en un arco y ahora en dos anillos de cobre. La aceptación de aquél por parte de la mujer y sus parientes constituyen los esponsales. El matrimonio, es decir, el «traspaso» de la novia, puede celebrarse sin necesidad de otro pago. En el matrimonio la novia recibe regalos de los padres del novio, de otros parientes de éste y del propio novio. La etapa siguiente es la prestación formal del *ndanga*, antiguamente un cuchillo, al padre de la novia. Significa que a partir de ese momento el marido pasa a ser responsable de los accidentes que puedan ocurrirle a su esposa. A cambio, la familia de la novia ofrece una prestación al marido y a su familia. Esta forma parte del *nkomi*, el pago que hace la familia de la novia al novio. El matrimonio no queda constituido del todo hasta que el marido no pague a su suegro el *walo*, un pago substancial consistente principalmente en objetos de metal. Después de eso, la mujer pasa a ser plenamente la esposa del hombre. Cuando se entrega el *walo*, la familia de la mujer hace un pago a cambio (*nkomi*) y ofrece un presente de comida a la familia del marido. El marido ha de hacer también un pago especial a la madre de su esposa y ha de dar gran cantidad de regalos al padre, la madre, los hermanos y otros parientes de la novia. Entonces, los parientes del marido piden y reciben presentes de la familia de la esposa. El pago final que ha de hacer el marido es el *bosongo*, antiguamente un esclavo, actualmente cierta cantidad de anillos de cobre.

31. El *Oxford Dictionnary* define "prestación" como "el acto de pagar, en moneda o en servicios, lo que se debe por ley o costumbre". Las prestaciones que aquí nos interesan son todos los regalos y pagos de bienes o servicios que exige la costumbre en el proceso de establecer un matrimonio válido.

32. R. P. G. Hulstaert, *Le Mariage des Nkundo*, Inst. roy, colon. belge, Mémoires, tomo, VIII, 1938, cap. II.

Desde luego, existe inmensa diversidad en los pormenores de las prestaciones relacionadas con los esponsales y el matrimonio en las diferentes sociedades, y en cada caso deben estudiarse sus significados y funciones en relación con la sociedad en que aparezcan. Sin embargo, para la teoría general hemos de buscar las semejanzas generales. En primer lugar, es necesario reconocer que, sea cual fuere la importancia económica que tengan esas transacciones, tenemos que considerar ante todo su significado simbólico. Eso puede verse claramente en el caso de las costumbres inglesas del anillo de prometida, de la alianza y de los regalos de boda. Aunque un anillo de prometida puede tener un valor considerable (mucho más de lo que los africanos «pagan» por sus esposas), su entrega no se considera como una transacción económica o, por lo menos, no comercial. Es simbólica.

En las páginas siguientes vamos a usar la expresión «pago matrimonial» para referirnos al pago o pagos más elevados hechos por el novio a los parientes de la novia. En los casos en que exista un pago por parte de los parientes de la esposa al marido (como entre los nkundo), lo denominaremos *contraprestación*. La regla en muchas sociedades africanas consiste en que, si se produce el divorcio, hay que devolver el pago matrimonial y la *contraprestación*. Existen modificaciones de dicha regla; por ejemplo, en algunas tribus, cuando al producirse el divorcio existen hijos y éstos pertenecen al padre, puede ser que no haya que devolver el pago matrimonial y que sólo haya que devolver una parte de él. También hay tribus africanas donde, en lugar de un pago en bienes, el novio ha de prestar servicios por su mujer trabajando para los parientes de ésta, de igual forma que Jacob sirvió a Laban, el hermano de su madre, durante siete años por cada una de las dos hermanas, Leah y Raquel, sus primas, con las que se casó (Génesis xxix). Naturalmente, no hay que devolver dicho servicio, equivalente al pago en concepto de matrimonio o a parte de él, en caso de producirse el divorcio.

Volvamos a examinar el matrimonio inglés antiguo. En la fórmula antes citada, el pago en concepto de matrimonio se llamaba «el precio de la crianza» y se interpretaba, así, como una retribución al padre o al tutor por los gastos de criar a una hija. Pero en época algo más antigua el pago se interpretaba de forma diferente. Era un pago por el traspaso del *mund* de la mujer del padre o tutor al marido, por el cual este último obtenía determinados derechos que los primeros perdían. El término para referirse a una mujer casada legítimamente en el derecho noruego antiguo era *mundi kjöbt*, con el significado de persona cuyo *mund* había sido comprado. En Suecia, el traspaso del *mund* no se hacía mediante compra sino por donación («*giff*»), y la expresión referente al matrimonio era *giftarmal*. En el derecho romano, el matrimonio por *coemptio*, a veces llamado «matrimonio por compra», no era la venta de una mujer, sino el traspaso legal de la *manus* a su marido, y *mund* y *manus* son términos aproximadamente equivalentes. En esos matrimonios romanos y teutónicos el detalle importante es el de que, para legalizar la unión entre un hombre y una mujer, con lo que se convertirá en un matrimonio, el padre debe ceder el poder legal sobre su hija y

traspasarlo al marido, ya se realice el traspaso mediante pago o mediante donación. El matrimonio inglés antiguo era de este tipo.

En Africa, una mujer soltera está en posición de dependencia. Vive bajo el control y la autoridad de sus parientes y éstos son quienes se encargan de protegerla. Comúnmente, si alguien la asesina o la hiere, su tutor o sus parientes pueden reclamar una indemnización. Al casarse, pasa en mayor o menor medida, que a veces es considerable, a estar bajo el control de su marido (y los parientes de éste), que se encargan de su protección. (Recuérdese el pago del *ndanga* entre los nkundo, por el cual el novio acepta la responsabilidad por los accidentes que podrían ocurrir a la novia.) Sin embargo, los parientes de la mujer conservan el derecho a protegerla contra los malos tratos dados por su marido. Si un tercero la mata o la hiere, el marido y sus parientes son quienes en ese momento pueden reclamar la indemnización. Ese traspaso del *mund*, por usar el término inglés, es la característica fundamental de la transacción matrimonial.

Para entender el matrimonio africano, hemos de concebirlo, no como una condición, sino como un proceso en desarrollo. La primera etapa suele ser el compromiso formal, aunque puede haber ido precedido de un período de cortejo o, en algunos casos y en algunas regiones, por un rapto. El compromiso es el contrato o acuerdo entre dos familias. El matrimonio puede celebrarse por etapas, como en el antes citado caso de los nkundo. Una etapa de la mayor importancia en el desarrollo del matrimonio es el nacimiento del primer hijo. A través de los hijos es como el marido y la esposa quedan unidos y las dos familias quedan unidas también por el hecho de tener descendientes comunes.

Podemos considerar el matrimonio africano en tres de sus etapas más importantes. En primer lugar, el matrimonio supone cierta modificación o ruptura parcial de las relaciones entre la novia y sus parientes inmediatos. Es menos marcada cuando el futuro marido va a vivir con sus futuros suegros y a trabajar para ellos, mientras su prometida sea todavía una muchacha que no haya alcanzado la edad de casarse. Es más marcada cuando, como ocurre en la mayoría de las sociedades africanas, la mujer, al casarse, abandona a su familia y va a vivir con su marido y la familia de éste. Su familia sufre una pérdida. Sería un craso error considerarla como una pérdida económica [33]. Es la pérdida de una persona que ha sido un miembro del grupo, una ruptura en la solidaridad familiar. Con mucha frecuencia, ese aspecto del matrimonio recibe expresión en la simulada hostilidad entre los dos grupos de parientes en la ceremonia nupcial o mediante la simulación de apoderarse de la novia por la fuerza (la llamada «captura» de la novia). Se espera que tanto la propia novia como sus parientes, o ambos, den muestras de resistencia ante su traslado.

Las costumbres de ese tipo están extraordinariamente difundidas no sólo en Africa, sino en todo el mundo, y la única explicación que con-

33. Esta es la concepción del derecho inglés moderno. Si una mujer soltera es seducida, su padre puede reclamar daños por la pérdida de sus "servicios"; como si el único valor atribuido a una hija fuera el propio de una criada.

057278

viene a los diferentes casos es la de que son la expresión ritual o simbólica del reconocimiento de que el matrimonio produce la ruptura de la solidaridad que une a la mujer con la familia en que ha nacido y se ha criado. La literatura etnográfica proporciona innumerables ejemplos. Podemos ofrecer aquí un ejemplo. En Basutolandia, o por lo menos en algunas de sus regiones, el día fijado para la boda los jóvenes del grupo del novio conducen el ganado que va a constituir el pago matrimonial hasta la casa de la novia. Cuando se acercan, las mujeres de la familia de la novia se agrupan frente a la entrada del corral del ganado. Mientras los parientes del novio intentan hacer entrar al ganado en el corral, las mujeres, con palos y gritos, lo alejan, con lo que aquél se dispersa por el campo y hay que volver a agruparlo y volver a intentar meterlo dentro del corral. Esa situación se prolonga durante cierto tiempo hasta que por fin se consigue introducir el ganado en el corral. Las mujeres del grupo dan muestras de resistencia a la entrega del ganado, cuya consecuencia será la pérdida de la novia. La interpretación correcta de esas costumbres es la de que son expresiones simbólicas del reconocimiento del cambio estructural que produce el matrimonio.

Cuando tenemos en cuenta este aspecto del matrimonio, podemos considerar el pago matrimonial como una indemnización o compensación dada por el novio a los parientes de la novia por la pérdida de su hija. No obstante, éste es sólo un aspecto de una institución muy rica y en algunos sistemas de parentesco es de importancia menor. En las sociedades en que el pago matrimonial es de valor considerable suele usarse para substituir a la hija por una esposa para algún otro miembro de la familia, generalmente un hermano de la mujer que se ha perdido. A una hija se la substituye por una nuera, a una hermana por una esposa o cuñada. La familia queda compensada por la pérdida.

Otro aspecto importante del matrimonio legal es el que atribuye al marido y a sus parientes ciertos derechos en relación con su esposa y con los hijos que dé a luz. Los derechos así obtenidos son diferentes en los distintos sistemas. Algunos de ellos son derechos del marido al cumplimiento de deberes por parte de la mujer (derechos *in personam*) y aquél acepta deberes correspondientes para con ésta. Por ejemplo, tiene derecho a los servicios de su esposa en su casa. Pero el marido suele obtener también derechos *in rem* sobre su esposa. Si alguien la mata o la hiere, o comete adulterio con ella, puede reclamar indemnización por el menoscabo de sus derechos.

El marido obtiene sus derechos mediante una acción por parte de los parientes de la esposa en la que ceden algunos de los derechos de que habían disfrutado anteriormente. En este sentido, podemos considerar el pago matrimonial como una especie de «recompensa» mediante la cual se hace el traspaso formal y «legalmente». Es el instrumento objetivo de la transacción «legal» del traspaso de los derechos. Una vez hecho el pago, o una parte específica de él, la familia de la novia no tiene derecho a reclamar que se le devuelva a su hija, y en la mayoría de las tribus, si se deshace la unión por divorcio a petición del marido, hay que devolver el pago y la familia de la mujer recupera los derechos que cedió.

Los derechos obtenidos por un marido y sus parientes son diferentes en varios sentidos según los sistemas. La diferencia más importante afecta a los derechos sobre los hijos que la mujer da a luz. Un africano se casa porque quiere tener hijos: *liberorum quaerendorum gratia.* La parte más importante del valor de una mujer es su capacidad de dar a luz hijos. En consecuencia, si la mujer resulta ser estéril, en muchas tribus sus parientes o bien devuelven el pago en concepto de matrimonio o bien proporcionan otra mujer para que dé a luz hijos.

En un sistema de derecho paterno, como la *patria potestas* de los romanos, los derechos del padre y de sus parientes sobre los hijos de un matrimonio son tan preponderantes, que llegan a ser casi absolutos y excluyen cualquier derecho por parte de los parientes de la madre. Por otro lado, en un sistema de derecho materno como el que existía antiguamente entre los nayars del sur de la India, el padre no tiene los más mínimos derechos legales: los hijos pertenecen a la madre y a los parientes de ésta. Naturalmente, eso no excluye una relación de afecto entre padre e hijo. Tanto el caso de derecho paterno como el de derecho materno son excepcionales; la mayoría de las sociedades tienen sistemas intermedios entre esos extremos y podrían denominarse sistemas de derechos comunes o compartidos. Este sistema varía y puede haber una aproximación al tipo de derecho paterno o al de derecho materno.

Algunas sociedades de Sumatra y de otras partes del archipiélago de Malasia tienen dos clases de matrimonio. Si se hace un pago matrimonial completo, los hijos pertenecen al padre; a este sistema podemos llamarlo de derecho paterno. Pero si no se hace pago alguno, los hijos pertenecen a la madre y a los parientes de ésta, con lo que el matrimonio es de derecho materno.

Tenemos informaciones sobre el mismo tipo de sistema en algunas partes de Africa: por ejemplo, la que da Brass sobre el sur de Nigeria [34]. El matrimonio de derecho paterno, con un pago matrimonial substancial, es la forma usual, pero, si sólo se hace un pago pequeño, los hijos pertenecen a los parientes de la madre. El ejemplo más claro es el de los nyamwezi. En la forma *kukwa* de matrimonio, el novio hace un pago (*nsabo*) al padre o tutor de la novia; los hijos de un matrimonio de ese tipo son propiedad del marido y de sus parientes agnaticios. En la forma *butende* de matrimonio no está previsto el pago y los hijos pertenecen a la madre y a los parientes de ésta.

Existe otro aspecto del matrimonio que hay que tener en cuenta. En Africa un matrimonio no es simplemente una unión de un hombre y una mujer; es una alianza entre dos familias o grupos de parientes. Hemos de considerar los pagos matrimoniales también en relación con esto.

En las llamadas sociedades primitivas el intercambio de objetos de valor es un método común de establecer o mantener una relación amistosa entre grupos diferentes o entre individuos pertenecientes a grupos distintos. En los casos en que se intercambian bienes materiales, se suele hablar de intercambios de dones. Pero el intercambio puede ser de ser-

34. P. Amaury Talbot, *Southern Nigeria,* 1926, vol. III, pp. 437-40.

vicios, en particular los de carácter ritual. Existen sociedades en las que se da un intercambio de mujeres, pues cada grupo (familia, linaje o clan) proporciona una esposa para un hombre del otro. La regla que rige las transaccionés de esa clase es la consistente en que por cualquier cosa que se reciba debe darse algo a cambio. Mediante esos intercambios, incluso mediante un solo acto de intercambio, dos personas o dos grupos quedan vinculados en una relación de alianza más o menos duradera [35].

En algunas partes del mundo hay sociedades en que el pago matrimonial y la contraprestación son de valor igual o casi igual. Podemos considerar eso como un intercambio de regalos para establecer amistad entre dos familias, el hijo de una de las cuales va a casarse con la hija de la otra. La costumbre determina la clase y hasta cierto punto el monto de los regalos. Pero en los casos en que el pago matrimonial es de monto considerable y la *contraprestación* es mucho más pequeña, o no existe, hemos de interpretar su significado en el sentido de que la familia de la novia concede un beneficio específico al novio al entregarle la mano de su hija, beneficio compartido por los parientes de aquél, y que el pago matrimonial es una recompensa por ello. Podemos considerar igualmente que esa transacción constituye una forma de «intercambio de dones» y que, como tal, establece una relación (de alianza) entre ambas partes.

Es característico de una transacción de compra y venta que, una vez efectuada, tanto el comprador como el vendedor quedan libres de obligaciones. (Naturalmente, eso no excluye las reclamaciones basadas en una garantía.) En un matrimonio africano la situación es muy diferente. Pues, entre otras cosas, en ciertas circunstancias puede ser que haya que devolver el pago matrimonial. En algunas tribus en las que el pago consiste en ganado, es este mismo ganado con toda su desdendencia el que hay que devolver. Además, en algunas sociedades africanas, la familia que ha hecho efectivo el pago matrimonial sigue teniendo un interés sobre el ganado o los otros bienes que lo componen. El pago recibido por el matrimonio de una mujer puede usarse para obtener una esposa para un miembro de la familia de aquélla, generalmente su hermano. Eso establece una serie de relaciones importantes entre las personas que intervienen:

$$A = b \quad B = c \quad C = d$$

B y *b* son hermano y hermana, lo que también son *C* y *c*. *A* se casa con *b* y hace un pago matrimonial que se utiliza para obtener una esposa (*c*) para *B*. En varias tribus el pago matrimonial establece una serie de relaciones personales especiales entre *b* y *B*, entre *A* y *B*, entre *b* y *c*, y entre *A* y *c*. Se definen de forma diferente según las distintas tribus. Podemos considerar brevemente tres variantes.

Se suele llamar a *B* y *b* hermano y hermana «asociados», y *B* es el

35. Véase Marcel Mauss, *Essai sur le Don.*

hermano «asociado» de la madre de los hijos de *A* y *b*, mientras que *b* es la hermana «asociada» del padre de los hijos de *B*. En las tribus shangana-tonga existe una relación muy especial entre *A* y su «gran *mukonwana*» *c*, la esposa con la que *B* se casó gracias al pago hecho por *A*. *A* puede pedir en matrimonio a una hija de *c*, especialmente si su esposa *b* muere y no hay una hermana más joven para ocupar su lugar [36].

Entre los lovedu, las relaciones entre las familias de *A*, *B* y *C* deben prolongarse en sucesivas generaciones. Un hijo de *A* debe casarse con una hija de *B* y un hijo de *B* debe casarse con una hija de *C*. De esa forma se establece una cadena de familias conectadas. La familia (o linaje) de *B* da novias a la familia de *A* y recibe ganado de ella y da ganado a la familia de *C* y recibe novias de ella. Se dice que la hermana asociada, *b*, ha «construido la casa para su hermano» *B*, y «tiene una puerta» por la que puede entrar a la casa. Tiene derecho a pedir una hija de la casa para que pase a ser su nuera, se case con su hijo y se convierta en su ayudante. De modo que en esa tribu el matrimonio de primos cruzados queda sistematizado en función de los pagos matrimoniales y se crea una serie compleja de relaciones entre personas y entre familias [37]. En las tribus shangana-tonga *b* puede pedir una hija de *c* para que sea su co-esposa o «ayudante», la mujer de su marido, no su nuera [38].

Entre los nkundo, las relaciones revisten una forma diferente. Existe una relación especial de *b* con *c*, la esposa de su hermano asociado cuyo matrimonio fue posible gracias a su pago matrimonial. La hermana *b* es la *nkolo* de *c*, quien es su *nkita*. La *nkolo* (*b*) ocupa una posición de superioridad con respecto a la *nkita* (*c*). Esa relación continúa en las generaciones posteriores; los hijos de *b* (los *nkolo*) ocupan una posición de superioridad con respecto a los hijos de *c*. Esto está en relación con una forma peculiar de ordenar las relaciones entre los nkundo, por la cual la relación entre los primos cruzados es asimétrica y el trato que se da a éstos es el correspondiente a miembros de generaciones diferentes. Los hijos de la hermana del padre son «padres», tanto los varones como las hembras (*baise*), para sus primos, los hijos del hermano de la madre, quienes son sus «hijos» (*bana*). Los «hijos» han de mostrar respeto hacia sus «padres» y ayudarles. A consecuencia de ello, un hombre considera al hijo del hijo de la hermana de su padre como su «hermano» y usa este término para referirse a él [39].

Debe haber quedado ya claro que el pago matrimonial es una institución compleja que tiene muchas variedades de forma y de función. En cualquier sociedad determinada tiene que interpretarse en función del sistema en conjunto de que forma parte. No obstante, existen ciertas afirmaciones generales que parecen estar bien fundadas. En Africa el pago matrimonial, sea pequeño o grande, es el instrumento objetivo

36. H. Junod, *op. cit.*, pp. 231 y ss.
37. E. J. y J. D. J. Krige, *The Realm of a Rain Queen*, 1943; J. D. Krige, "The Significance of Cattle Exchanges in Lovedu Social Structure", *Africa*, XII., 4 oct. 1939, pp. 393-424.
38. E. Dora Earthy, *Valenge Women*.
39. Hulstaert, *Le Mariage des Nkundo*, pp. 164 y ss.

mediante el cual se establece un matrimonio «legal». En algunos casos es una compensación o indemnización a la familia de la mujer por la pérdida de un miembro. Así es especialmente en los casos en que el pago matrimonial es elevado y se usa para obtener una esposa para el hermano de la mujer. En algunos casos puede considerarse el pago como parte de un tipo de intercambio que en muchas partes del mundo se usa para establecer una alianza amistosa entre dos grupos. En algunas sociedades de Africa del Sur y de la región del Nilo, la procedencia del ganado usado en el pago matrimonial es la que fija la posición social de los hijos nacidos de la unión. En los casos en que el mismo ganado o los mismos bienes se usan en dos o más matrimonios sucesivos, en algunas tribus se considera que eso establece una relación especial entre las familias así formadas. En los casos en que el ganado es sagrado, en el sentido de que el ganado de un linaje es el eslabón material entre los vivos y sus antepasados (pues se ha recibido de dichos antepasados y se usa para hacer sacrificios en su honor), el uso del ganado en los pagos matrimoniales tiene un significado que el traspaso de otros bienes no tendría. No hemos hecho un estudio exhaustivo, que sería imposible dentro de los límites de este ensayo. Sólo hemos dado algunas indicaciones sobre las diferentes formas como puede concebirse esa institución, que es un procedimiento por el que un marido obtiene los derechos que caracterizan a un matrimonio legal (derechos que varían según las diferentes sociedades).

IX

Hemos dicho más arriba que un matrimonio africano debe considerarse como un proceso en desarrollo. Un aspecto de esto es el desarrollo de la relación entre las dos familias aliadas, a medida que nacen y crecen los hijos. Nosotros concebimos el parentesco exclusivamente como una relación entre dos personas que tienen un antepasado común. Pero existe un tipo de parentesco invertido entre personas que tienen un descendiente común, y las relaciones de ese tipo son las que se crean mediante el matrimonio concebido como un proceso. Cuando nace un niño, el suegro del padre del niño pasa a ser el abuelo (padre de la madre) del niño y el cuñado del padre pasa a ser el tío de aquél. La relación de un hombre con su cuñado suele llamarse relación de afinidad y se traza normalmente a través de la esposa. Pero la relación real que se establece, a medida que el matrimonio sigue su curso, es la existente entre el padre y el hermano de la madre de uno o varios hijos. Se trata de una observación elemental, pero la incapacidad para reconocer claramente ese hecho simple es un obstáculo para la comprensión de una serie de rasgos de los sistemas de parentesco.

Los sistemas africanos difieren con respecto a las reglas relativas al matrimonio entre parientes. En muchos, la regla general es que un hombre y una mujer que sean parientes, o que en cualquier caso estén emparentados estrechamente, no pueden casarse, con lo que no existen vínculos de parentesco que unan a las familias antes del matrimonio. Por otro

lado, existen muchas sociedades africanas en que se considera muy apropiado que un hombre se case con su prima cruzada, generalmente la hija del hermano de su madre, menos a menudo la hija de la hermana de su padre. En esa clase de matrimonios las dos familias ya están emparentadas antes de que se produzca el matrimonio. En el matrimonio con la hija del hermano de la madre una conexión entre las familias o los linajes que se formó en una generación se repite en la siguiente. También existe el caso muy excepcional de los tswana, entre quienes un hombre puede casarse no sólo con la hija del hermano de su madre, sino también con un pariente tan próximo como la hija del hermano de su padre. Es de esperar que las relaciones sociales resultantes de una alianza matrimonial difieran en esos distintos tipos de matrimonio, y sería conveniente disponer de un estudio comparativo de las diferencias. No podemos emprenderlo aquí. En esta sección vamos a tratar exclusivamente ciertos rasgos que caracterizan las relaciones de un hombre con los parientes de su esposa en gran cantidad de pueblos africanos y que encontramos también en muchos otros pueblos de muchas partes del mundo.

Durante setenta años los antropólogos han prestado gran atención a una costumbre encontrada en muchas partes del mundo y denominada comúmente «evitación de la suegra». Es una costumbre por la cual el contacto social entre un marido y la madre de su esposa está limitado de forma significativa o, en casos extremos, terminantemente prohibido.

Una teoría apoyada por algunos antropólogos es la de que el objeto de esa costumbre es impedir la relación incestuosa con la madre de la esposa. No explica por qué son necesarias esas medidas especiales y, en ciertos casos, drásticas, cuando resulta que el incesto con la madre o la hermana y otros parientes se evita sin necesidad de recurrir a ellas. Es un ejemplo del tipo de teoría especulativa que ha sido demasiado frecuente en antropología, concebida —a despecho del método científico— sin tener en cuenta los hechos pertinentes.

La misma costumbre varía desde los casos de evitación completa o casi completa hasta los de mantenimiento de la distancia social mediante una actitud recíproca de reserva y respeto. Entre los ganda, «ningún hombre puede ver a su suegra ni hablarle frente a frente»[40]. Entre los galla, un hombre no debe citar el nombre de su suegra (efectiva o futura), si bien no parece que se le prohíba hablar con ella. Pero no puede beber leche de un tazón que ella haya usado ni comer un plato cocinado por ella[41]. Así, pues, la costumbre presenta muchas y muy variadas formas.

Esta costumbre no se restringe a la propia suegra. En algunas sociedades un hombre debe poner en práctica el mismo tipo de evitación para con la suegra de su hermano. En muchas existe una evitación semejante de las hermanas de la suegra y, en algunas ocasiones, de la abuela de la esposa. Pero un hombre debe evitar también a algunos de los parientes varones de la esposa, o mantener una distancia respetuosa

40. Roscoe, *The Baganda*, 1911, p. 129.
41. Werner, in J. *Afr. Soc.* XIII, 1914, p. 139.

con respecto a ellos, especialmente los hermanos de su padre, y en algunas sociedades los hermanos de su madre. Se dice que, entre los toro de Albert Nyanza la evitación entre yerno y suegro es todavía más rígida que la existente entre yerno y suegra; y, entre los ledu, otra tribu de Uganda, el suegro nunca puede visitar a su yerno, excepto en caso de grave enfermedad de su hija, mientras que la suegra puede visitar a su yerno y a su esposa dos meses después del matrimonio [42].

Esta costumbre de mantener una distancia respetuosa entre un hombre y los padres de su esposa y otros parientes de la misma generación va asociada a menudo con una relación directamente contraria entre un hombre y los hermanos y hermanas de su esposa. Es el tipo de relación que suele denominarse «relación burlona». Fundamentalmente, es una relación expresada en términos de comportamiento irrespetuoso. No es que se permita simplemente, sino que, además, se espera que las personas entre quienes existe esa clase de relación hablen y se comporten unas para con las otras en modos que serían insultantes u ofensivos entre personas que no guardaran esa clase de relación [43].

Esas costumbres de «evitación» y de «burla» se encuentran con demasiada frecuencia asociadas como para que consideremos accidental dicha asociación, especialmente porque en ellas encontramos dos modos de comportamiento directamente contrarios usados en un único contexto social, el creado por un matrimonio. No podemos juzgar digna de consideración una teoría o explicación que no estudie ambos modos de comportamiento.

Como primera etapa de cara a la formación de una teoría, hemos de tener presente que en esas relaciones (tanto la de «evitación» como la de «burla») el comportamiento es muy convencional. En cualquier sociedad los tipos de lenguaje o comportamiento ofensivo que los parientes burlones pueden usar están definidos por la costumbre. Igualmente, las reglas que deben observarse en relación con los padres de la esposa están definidas detalladamente, como en el caso de la regla de los galla según la cual un hombre no debe beber leche de un tazón que haya usado la madre de su esposa, mientras que dicha regla no se aplica al *dadi*, la bebida embriagante hecha con la savia o con la fruta de la palmera Borassus, porque esa bebida es «una cosa de gran amabilidad». Una regla muy extendida es la que prohíbe pronunciar el nombre personal de un pariente al que hay que evitar. De modo que debemos calificar de simbólico gran parte del comportamiento impuesto en esas relaciones y las reglas son esencialmente semejantes a las reglas de la etiqueta. Los actos y abstenciones impuestos por dichas reglas son la expresión simbólica y convencional de la posición relativa de las personas en una relación o situación social particular.

La concepción que aquí adoptamos es la de que las costumbres de la «evitación» y de la «burla» desempeñan la misma función social general. El principio diferenciador entre ellas es aquel por el que, por regla ge-

42. J. F. Cunningham, *Uganda and Its Peoples*, 1905, pp. 54, 331.
43. A. R. Radcliffe-Brown, "On Joking Relationships", *Africa*, XIII, 3 julio 1940, pp. 195-210.

neral (a la que, como hemos visto, existen excepciones que requieren una explicación especial), el comportamiento para con los parientes de la generación de los padres ha de ser respetuoso, mientras que en relación con los parientes de la propia generación se da una actitud más cercana a la igualdad y la familiaridad. Pero, dentro de la propia generación, existe con frecuencia una diferenciación entre las personas de mayor y de menor edad, en el sentido de que la persona de menor edad ha de mostrar respeto hacia la de mayor edad. Así, en algunas sociedades las reglas de la evitación se aplican tanto a la hermana mayor de la esposa como a la madre de ésta, aun cuando exista una relación burlona con la hermana menor de la esposa.

En el establecimiento de las estructuras sociales hay que fijar medios para evitar, limitar, controlar o resolver los conflictos. En la nueva situación estructural resultante del matrimonio existen posibilidades de conflicto. Aunque exista una unión del marido y la esposa, las dos familias (en el sentido de grupos de parientes consanguíneos) se mantienen separadas, vinculadas únicamente por su conexión particular con la nueva familia que está naciendo. La separación de los dos grupos, junto con la necesidad de mantener relaciones amistosas entre ellos, ha de constituir la base para sus relaciones personales.

La relación «burlona» en su forma recíproca debe considerarse como una especie de cordialidad expresada mediante una exhibición de hostilidad. En otras relaciones el comportamiento ofensivo mutuo sería pura y simple hostilidad, pero a los parientes en relación burlona se les pide que no se ofendan, sino que respondan del mismo modo. La separación social entre el hombre y los parientes de su esposa se representa simbólicamente con la hostilidad simulada, regulada por la convención, y la cordialidad se demuestra con el hecho de estar dispuesto a no ofenderse. Esta interpretación es aplicable a otros casos de la relación burlona que no tienen nada que ver con el matrimonio [44].

Es evidente que la relación burlona sólo es apropiada entre personas que en la estructura social general pueden tratarse como iguales, y eso significa generalmente personas de la misma generación o las emparentadas en la relación de «abuelo» y «nieto». Para con los padres de la esposa y otros parientes de ésta de la misma generación, y a veces para con la hermana mayor de la esposa, se requiere una actitud de respeto. Pero ha de ser un tipo de respeto diferente del que muestra un hombre en algunas tribus africanas en relación con su padre y en otras en relación con el hermano de la madre, como persona calificada para ejercer autoridad sobre él. Dicho respeto es totalmente incompatible con cualquier muestra franca de hostilidad. En la relación de un hombre con los padres de su esposa la separación social se expresa simbólicamente en reglas convencionales como la de evitar pronunciar sus nombres personales o la prohibición, entre los galla, de comer un plato cocinado por la madre de la esposa. En la forma más extrema de la costumbre se da una evitación completa del contacto social con la madre de la esposa,

44. A. R. Radcliffe-Brown, *op. cit.*; R. E. Moreau, "The Joking Relationship *(Utani)* in Tanganyika", *Tanganyika Notes and Records*, XII, 1941, pp. 1-10, y "Joking Relationships in Tanganyika", *Africa*, XIV, 3 julio 1944, pp. 386-400.

a la que un hombre puede no hablar nunca y con la que puede que no se encuentre nunca frente a frente, y a veces se da una evitación completa semejante del padre de la esposa.

Podemos sentir la tentación de considerar esa evitación como una forma de hostilidad, dado que tenemos tendencia a evitar a las personas con las que no nos llevamos bien. Eso sería un error. Entre los aborígenes australianos existe una evitación completa de la madre de la esposa. Cuando pregunté a un aborigen australiano porqué había de evitar a su suegra, me respondió: «Es mi mejor amiga en el mundo; me ha dado a mi mujer». Aunque puede parecer extraño a nuestra forma de pensar, creo que su respuesta fue lógica y adecuada. Lo que perturba o destruye una amistad es una riña. No se puede reñir con una persona con la que no se tenga contacto social o con quien los contactos sociales estén estrictamente limitados o regulados por la convención.

Un matrimonio produce una situación de desequilibrio temporal. En los grupos pequeños y muy unidos de que aquí estamos tratando cualquier traslado de un miembro produce un desequilibrio. El acontecimiento que produce ese resultado de la forma más marcada es la muerte. Pero, en menor escala, el traslado de una hija al casarse es una alteración del equilibrio en la familia. Por otro lado, la intrusión de un extraño dentro de un grupo de parientes produce igualmente una conmoción. Entre los nguni de Africa del Sur, durante el primer período de su matrimonio la novia tiene que ofrecer presentes a las mujeres del grupo de su marido y prestarles servicios, y hasta que no pase cierto tiempo no la aceptan como una más. Cualquier reconstrucción de un equilibrio alterado, por fuerza tiene que exigir tiempo: más o menos, según los casos.

El establecimiento de un nuevo equilibrio después de un matrimonio exige que en ciertos tipos de parentesco o de estructura familiar se sienta la necesidad de recalcar la separación entre las dos familias emparentadas. Existen muchas costumbres que lo revelan, pero un solo ejemplo puede bastar. En las tribus nguni el nombre personal que una mujer tiene en su propia familia, en su condición de hija, no puede usarlo la familia de su marido, la cual tiene que ponerle otro nombre, que, a su vez, no pueden usar sus propios parientes. Es una persona diferente en los dos grupos.

Los puntos principales de tensión en la situación creada por un matrimonio son los existentes entre la esposa y los padres del marido, y entre el marido y los padres de la esposa. Para resumir y simplificar la argumentación vamos a considerar sólo estos últimos, pero hemos de recordar que el primero es igualmente importante. El punto de máxima tensión parece ser el existente entre la madre de la esposa, que es la persona más íntimamente relacionada con la esposa antes del matrimonio, y el yerno, a quien se han traspasado el control y los derechos sexuales sobre su hija. Desde luego, en eso se basan los chistes ingleses vulgares sobre las suegras [45]. La «distancia» mantenida convencionalmente

45. Al término de una conferencia que di hace ya más de treinta años, y en la que expuse esta teoría, una persona del auditorio preguntó: "¿No

entre el yerno y la madre de la esposa produce el efecto innegable de evitar los conflictos entre ellos.

En las lenguas bantúes, para referirse a las costumbres de la evitación, se utiliza una palabra algunas de cuyas diferentes formas son *ntloni, nthoni, hloni*. Algunos autores la traducen por «vergüenza». Así, Torday y Joyce informan de que, entre los huana, un hombre nunca puede entrar en la casa de sus suegros y, si se los encuentra en un camino, debe internarse en la maleza para evitarlos. «Repetidas preguntas sobre la razón de esa evitación de los suegros provocaron invariablemente la respuesta: 'estaba avergonzado'; a la pregunta sobre de qué era de lo que se avergonzaba, la respuesta era: 'de casarse con su hija'. No pudimos obtener ninguna otra razón» [46].

Westermarck y otros autores han interpretado esa «vergüenza» como de carácter específicamente sexual, pero es algo mucho más fundamental y general que eso, y verdaderamente la palabra «vergüenza» no resulta adecuada para calificarlo. A lo que se refiere realmente es al embarazo que una persona siente en presencia de otra, lo cual limita su comportamiento y la mantiene a distancia de la otra: la timidez es un fenómeno semejante y tanto la timidez como la vergüenza suelen asociarse con el rubor. Pero hay que observar que ese embarazo de una persona en sus relaciones con los padres de su esposa no es el producto espontáneo de sus sentimientos personales, sino que se lo impone la costumbre social y las reglas de la etiqueta que la expresan, de igual forma que éstas imponen la relativa ausencia de embarazo de que se da muestra en la relación burlona con los hermanos o hermanas de la esposa.

Westermarck da mucha importancia al hecho de que en Marruecos el lenguaje indecente esté especialmente prohibido en presencia de un hombre y su suegro. Pero en muchísimas tribus africanas no sólo el suegro sino también el padre es la persona en cuya presencia no se puede pronunciar ni escuchar esa clase de lenguaje. En muchas sociedades se usan las expresiones obscenas como expresiones de hostilidad, como al renegar. Por eso, con frecuencia su uso se considera apropiado en las relaciones burlonas y, como éstas son el polo opuesto de la relación con los suegros, resulta fácil comprender el significado de evitar la obscenidad en presencia de dichos parientes. La libertad para referirse a temas sexuales es en general característica de determinado tipo de intimidad social y es directamente opuesta a la reserva distante que tiene que observarse hacia los padres de la esposa.

Podríamos apoyar esta argumentación mediante el examen de otros rasgos de la etiqueta relativos a los suegros, pero sólo podemos citar uno aquí. Más arriba hemos observado que, entre los galla, un hombre no puede comer un plato cocinado por la madre de su esposa ni beber en una taza que aquélla haya usado. En muchas otras tribus africanas un

---

sería interesante introducir esta costumbre (la evitación de la madre de la esposa) en nuestro país?" Su pregunta desencadenó ante el auditorio una estruendosa risa, que es lo que probablemente buscaba.

46. E. Torday y T. Joyce, "Notes on the Ethnography of the BaHuana", *J. Roy. Anthrop. Inst.* XXXVI, p. 285.

hombre no puede comer alimentos procedentes de la familia de su esposa, y, en los casos en que se da una evitación completa de toda clase de contactos, un hombre no puede comer en presencia de su suegro. El Dr. Nadel, en su libro sobre las tribus de las colinas Nuba, sugiere que esas costumbres expresan también, simbólicamente, vergüenza sexual; a pesar de que él mismo ha indicado su auténtico significado al citar las reglas que prohíben a los miembros de clanes diferentes comer carne o beber leche juntos y al afirmar que esas evitaciones de comida son el medio «por el cual expresan dichas tribus la proximidad y la distancia sociales». El hecho de compartir la comida y, más aún, el de comer y beber juntos (el hacer de comensales) son en todo el mundo expresiones de solidaridad social. El simbolismo de las costumbres de la etiqueta en la cuestión de la comida resulta evidente en las propias costumbres, y no hay necesidad de buscar oscuros símbolos freudianos según los cuales el comer es una actividad sexual. Entre los nguni de Africa del Sur, una novia no puede beber la leche procedente del corral de su marido hasta que no haya pasado cierto tiempo, generalmente hasta que no haya dado a luz a un hijo, y hasta que no haya celebrado una ceremonia. Esta es la expresión simbólica de que ha dejado de ser una extraña o forastera y ha pasado a ser un miembro del grupo.

Las costumbres sobre la evitación de los nombres pueden interpretarse de igual forma que las costumbres sobre la comida, y hasta ahora nadie ha sugerido que tengan significado sexual. Aquí consideramos que todas ésas son reglas mediante las cuales un hombre se ve obligado a mantener una distancia social entre sí mismo y los padres de su esposa. Mediante el mantenimiento de esa clase de relación se impide que las tensiones que existen o pueden surgir destruyan, mediante un conflicto declarado, una relación que debe ser cordial.

En algunas sociedades de Africa y de otras partes, las reglas de la evitación van perdiendo parte de su rigidez con el paso del tiempo: por ejemplo, a medida que se desarrolla el matrimonio con el nacimiento de hijos. Tenemos informaciones sobre ese fenómeno en el caso de los kamba, por ejemplo [47]. Probablemente se dé en muchas otras sociedades en las que no está documentado. Es fácil de entender, si concebimos el matrimonio como un proceso en desarrollo. Sean cuales sean las tensiones o peligros de conflicto que puedan existir entre el yerno y los padres de su esposa, el caso es que se manifiestan con intensidad máxima en el primer período del matrimonio. La «timidez» impuesta entre ellos tiene la mayor importancia funcional en el período inmediatamente posterior a la boda.

X

Una parte de todos los sistemas de parentesco es una serie de regulaciones relativas al matrimonio entre personas relacionadas por consanguinidad o por matrimonio. En primer lugar, existen reglas que prohí-

47. Lindblom, *The Akamba*, que da una buena descripción de las relaciones entre *athoni* (parientes que se evitan).

ben el matrimonio entre personas que tienen determinada relación de parentesco. Un ejemplo lo constituye la lista de grados de parentesco prohibidos en el *English Book of Common Prayer*. Las reglas varían mucho de un sistema a otro, y, en una sociedad determinada, pueden variar de un período de su historia a otro. En muchas sociedades existe la llamada regla de la exogamia, que prohíbe a un hombre tomar una esposa de entre las mujeres de su propio grupo (linaje, subclan, clan o mitad). Por otro lado, en algunos sistemas existen ciertos parientes entre los cuales el matrimonio no simplemente está permitido, sino que se considera conveniente. El término «matrimonio preferente» se aplica comúnmente a las costumbres de este tipo. Los ejemplos más comunes son el matrimonio entre primos cruzados (el matrimonio con la hija del hermano de la madre o de la hermana del padre) y el matrimonio con la hermana de la esposa o con la hija del hermano de la esposa.

También existen reglas relativas a las relaciones sexuales extramatrimoniales. El incesto es el pecado o delito de relación sexual entre personas relacionadas por consanguinidad o por matrimonio dentro de grados definidos por la ley o por la religión. El matrimonio y la relación sexual extramatrimonial no son la misma cosa, y las reglas relativas a ellos han de estudiarse o considerarse por separado. La mayoría de los análisis de dichas reglas han estado viciados por la incapacidad para distinguir dos problemas distintos, aunque evidentemente relacionados. Aquí nos interesa primordialmente el problema de las reglas relativas al matrimonio.

En la mayoría de las sociedades existe una tendencia a condenar la relación sexual entre personas a las que les esté prohibido casarse. Pero existen muchos casos en que un hombre y una mujer que no puedan casarse pueden vivir una aventura amorosa sin que se la considere como el grave delito que denominamos incesto y sin exponerse a sanción legal o religiosa alguna. Entre los tallensi de Africa occidental, un hombre puede tener relaciones sexuales, sin que se las considere incestuosas, con mujeres con las que le esté prohibido casarse; los propios tallensi dicen que «la copulación y el matrimonio no son la misma cosa». De igual modo, entre los nkundo del Congo Belga existe un término especial (*lonkana*) para referirse a la relación sexual con mujeres con las que un hombre no puede casarse y con las cuales dicha relación no constituye un incesto; son mujeres de un clan (¿o linaje?) emparentado con el suyo, razón por la cual no puede casarse con sus miembros femeninos [48].

Si centramos nuestra atención en la regulación del matrimonio, podemos decir que existen ciertos requisitos que debe satisfacer una teoría para ser digna de consideración. Debe ofrecer una teoría general de las variaciones en esas reglas según las diferentes sociedades y, en consecuencia, debe estudiar no sólo los matrimonios prohibidos, sino también los preferentes. Ha de dar alguna clave significativa de cara a la compren-

48. M. Fortes, "Kinship, Incest and Exogamy of the Northern Territories of the Gold Coast", en Dudley Buston (ed.), *Custom is King*, 1936; Hulstaert, *op. cit.*

sión de por qué determinada sociedad tiene las reglas que tiene. El criterio para poner a prueba una teoría científica radica en su aplicación a la explicación de casos concretos. En función de dicho criterio, muchas de las hipótesis especulativas que se han lanzado resultan completamente inútiles y su discusión sería una pérdida de tiempo. A quienquiera que proponga una teoría podríamos formularle la siguiente pregunta: ¿De qué forma nos ofrece la teoría una clave para entender por qué, entre los nkundo, se prohíbe a una mujer casarse (en segundo matrimonio) con el hijo del hermano del padre del marido de la hija del hermano de la madre de su primer marido; o por qué, entre los hera de Mashonalandia no puede un hombre casarse con una mujer del linaje de la esposa del hermano de su esposa, a pesar de que puede casarse con la hermana de su esposa o con una mujer del linaje de la esposa del hermano de su madre?

La teoría que aquí proponemos es simplemente una aplicación especial de la teoría general según la cual la *raison d'être* de una institución o de una costumbre debe buscarse en su función social. En consecuencia, la teoría consiste en que la función social de las reglas o de las costumbres relativas a los matrimonios prohibidos o preferentes es la de preservar, mantener o continuar una estructura de parentesco existente como sistema de relaciones institucionales. En los casos en que un matrimonio entre parientes amenazara con desorganizar el sistema establecido o provocar desorden en él, existe tendencia a desaprobarlo o prohibirlo, y cuanto mayor y más amplia sea la alteración que cause un matrimonio mayor tenderá a ser la desaprobación que reciba. Y, al contrario, los matrimonios preferentes son aquéllos cuyo efecto es renovar o reforzar el sistema existente.

Lo que aquí llamamos una tendencia es algo que puede descubrirse mediante la observación. En algunos casos la objeción que se hace a un tipo determinado de matrimonio adopta una forma muy precisa, como en un sistema jurídico. Pero en otros casos puede existir, en una sociedad determinada y en una época determinada, un desacuerdo entre individuos con respecto a la conveniencia de fomentar, permitir o prohibir determinado tipo de matrimonio. Podemos ejemplificar esto con la historia inglesa. Hasta la Reforma, el derecho canónico de la Iglesia Romana prohibía el matrimonio de un hombre con la hermana de una esposa fallecida. Pero las personas de influencia que podían pagar el privilegio podían obtener una dispensa especial que permitía la celebración del matrimonio. Por una ley del rey Enrique VIII quedaron abolidas las dispensas y se declaró fuera de la ley el matrimonio de un hombre con la hermana de una esposa fallecida o de una mujer con el hermano de un marido fallecido. Una ley de la reina María legalizó el matrimonio de una mujer con el hermano de un marido fallecido, pero no el de un hombre con la hermana de una esposa fallecida. En 1835 Lord Lyndhurst presentó un proyecto de ley en la Cámara de los Lores para legalizar el matrimonio de un hombre con la hermana de una esposa fallecida; desde aquella fecha hasta 1907, año en que se aprobó por fin una ley que permitía esa clase de matrimonios, hubo una controversia continua y apasionada. Puede estudiarse en los debates sobre el tema que se pro-

dujeron a intervalos en las cámaras de los Lores y de los Comunes y se publicaron en las actas del Parlamento. Se formó una asociación llamada Unión para la Defensa del Código Matrimonial para impedir la aprobación del proyecto de ley. Ambos bandos publicaron artículos y folletos, y Huth reunió una bibliografía en la que figuran 257 de ellos, publicados entre los años 1840 y 1887. Después de que se aprobara la ley que permitía esa clase de matrimonios, algunos pastores se negaron a celebrarlos en la iglesia; aunque estaban permitidos por la ley del Estado, había quienes los consideraban contrarios a la religión.

Hemos citado ese episodio de la historia del sistema de parentesco inglés por varias razones. Ilustra el hecho de que, mientras que en una sociedad determinada puede haber a veces unanimidad de opinión con respecto a la conveniencia o no de determinado tipo de matrimonio, a veces puede existir una marcada diferencia de opinión. En Inglaterra existía, y quizás siga existiendo entre ciertas personas, una opinión radicalmente contraria al matrimonio de un hombre con la hermana de una esposa fallecida, mientras que otros opinan que esa clase de matrimonio es permisible o incluso deseable. A veces puede advertirse en sociedades primitivas una divergencia de opinión semejante y su existencia requiere una explicación teórica y constituye un medio adecuado para poner a prueba cualquier teoría general.

Un examen de los documentos de la controversia que se prolongó en Inglaterra durante setenta años muestra que la objeción a esa clase de matrimonio está basada en un sentimiento y no en razón alguna. Simplemente se tiene la sensación de que es censurable.

No obstante, mediante el análisis del sistema de parentesco inglés se puede entender cómo fue posible esa divergencia de opinión. La decadencia de la importancia social del parentesco que ha ido produciéndose en Inglaterra durante varios siglos, y cuyos efectos siguen percibiéndose todavía, produjo como resultado una situación en la que no había una norma de comportamiento claramente definida y aceptada de forma general entre un hombre y los hermanos y hermanas de su esposa. A falta de una norma institucional, personas diferentes podían y tenían por fuerza que dar un trato distinto a esa clase de relación. Como el pensamiento y el sentimiento pueden verse profundamente influidos por las palabras, el término inglés *sister in-law* («cuñada»: literalmente, «hermana política»), entendido como «hermana» por matrimonio, sirvió para proporcionar a algunas personas una pauta para la relación; la cuñada es un especie de hermana. Emocionalmente, se tenía la impresión de que el matrimonio con cualquier clase de «hermana», al entrañar una intimidad sexual, era como una especie de incesto simbólico. Otras personas pensaban que una cuñada y un cuñado no son parientes en absoluto. Si un hombre, a la muerte de su esposa, desea constituir otro matrimonio, la hermana de la esposa puede ser tan idónea para ello como cualquier otra persona con la que no esté emparentado. Había una tercera opinión: la relación entre dos hermanas es, o debería ser, una relación de afecto e intimidad; para un viudo con hijos pequeños ninguna persona podría substituir a su esposa de forma más idónea que la hermana soltera de

ésta; de acuerdo con esta opinión, el matrimonio con la hermana de la esposa se consideraba como preferente.

De este ejemplo histórico bien documentado, y del ejemplo paralelo de las discusiones que se produjeron en Africa del Sur sobre la propuesta de legalizar el matrimonio de una mujer con el hermano de su marido fallecido, que anteriormente había estado prohibido por el derecho romano-holandés, podemos hacer una generalización. En los casos en que el sistema de parentesco tiene una estructura provista de un conjunto de relaciones institucionales claramente definidas es probable que exista completo acuerdo sobre si debe prohibirse, permitirse o preferirse un tipo determinado de matrimonio. La divergencia de opinión o sentimiento indica ausencia de rigidez y, naturalmente, ésa es una característica positiva en sí misma. Un sistema político, como el de Inglaterra, puede depender esencialmente de las diferencias de opinión y de sentimiento de los partidos políticos. Pero en un sistema jurídico es necesaria cierta rigidez, aun cuando en algunas ocasiones pueda modificarse la ley. Una ley surte mejor efecto cuando está respaldada por una opinión pública casi unánime.

Existen diferencias importantes en las sociedades humanas en relación con esa cuestión de la prohibición, la autorización o la preferencia con respecto al matrimonio de una mujer con el hermano de su marido o de un hombre con la hermana de su esposa. La poliandria, el matrimonio de una mujer con dos o más maridos, es una institución que raras veces encontramos, pero su forma más usual es la poliandria adélfica, en la que la mujer se casa con dos o más hermanos. En correspondencia con ella existe la institución mucho más extendida de la poliginia sororal, en la que un hombre se casa con dos o más hermanas. Entre los aborígenes australianos, ésta está considerada como la forma ideal de matrimonio, y más ideal todavía es el arreglo por el que un hermano mayor se casa con las dos hermanas mayores de una familia y su hermano menor se casa con una o dos de las hermanas menores.

Existen costumbres matrimoniales muy extendidas que suelen denominarse con los términos de «levirato» y «sororato», pero hemos de distinguir las diferentes instituciones a que se aplican dichos términos. En el levirato auténtico, ejemplificado por las costumbres de los hebreos, y en Africa por los nuer y los zulúes y muchos otros pueblos, cuando muere un hombre y su esposa no ha pasado la edad de engendrar hijos, el hermano de aquél tiene el deber de cohabitar con la viuda para engendrar hijos, a los que se considerará no como hijos suyos, sino como hijos del difunto. La viuda sigue siendo la esposa del difunto, de quien elel hermano hace de substituto y, por esa razón, éste no es, hablando con propiedad, el marido de aquélla. Una institución diferente es la herencia de la viuda, en que un hermano ocupa la posición de marido y de padre con respecto a la viuda y sus hijos, respectivamente.

Una distinción semejante se da en el caso del sororato. En algunas tribus de Africa del Sur, como los zulúes, si una mujer resulta ser estéril, sus parientes entregarán a una hermana para que dé a luz hijos a los que se considerará como hijos de la mujer estéril. Este es un fenómeno paralelo al del levirato auténtico. Una costumbre diferente es

aquella por la que, cuando una mujer muere, sus parientes pueden entregar a una hermana para que la substituya. En la poliginia sororal un hombre, por haberse casado con una hermana mayor, se casa también con la hermana menor.

Podemos ver que todas esas costumbres de matrimonio preferente son continuaciones o renovaciones de la estructura de relaciones sociales existente. Todas ellas son también ejemplos del principio de la unidad del grupo de los germanos, dado que un hermano substituye a otro hermano y una hermana substituye o complementa a otra hermana.

En ensayo del profesor Gluckman que figura en este volumen ofrece una comparación esclarecedora entre los lozi y los zulúes en relación con esta cuestión del sororato y de la poliginia sororal. Los zulúes cuentan con ambas instituciones; aprueban el matrimonio con la hermana menor de la esposa, que refuerza las relaciones establecidas por el primer matrimonio y que, en caso de que las hermanas se comporten «con hermandad», aumenta la solidaridad del grupo familiar. Los lozi ponen objeciones incluso al matrimonio con una «hermana» clasificatoria de la esposa y dicen que existen muchas probabilidades de que la competencia y rivalidad entre las co-esposas destruyan la relación que debe existir entre las hermanas. Pero, en realidad, hay algo más que eso y podemos sostener que la base de la diferencia entre los zulúes y los lozi radica en determinadas diferencias muy importantes de la estructura social. La unidad del grupo de germanos, con su corolario de la substitución de un hermano por otro y de una hermana por otra, es un principio de la mayor importancia del sistema zulú y un rasgo de importancia relativamente menor en el de los lozi. En función de ello, el sistema zulú recalca la solidaridad del grupo del linaje, cosa que apenas podemos decir que exista en el caso de los lozi. En la poliginia sororal una mujer de un grupo de germanos, como parte de un linaje, complementa a otra; en el sororato, la substituye. Su afiliación al linaje le impone sus deberes. El hecho de reñir con su hermana o de desatender a los hijos de su hermana no es simplemente un incumplimiento de sus deberes conyugales; es contrario a sus obligaciones para con sus propios parientes. En el sistema zulú un matrimonio establece una relación entre un hombre y sus hermanos y la familia de su esposa, que debe ser permanente. Se ponen objeciones al divorcio porque destruye esa permanencia. Si el hombre muere, su esposa pasa a un hermano. Si la mujer muere, la relación sólo puede continuarse plenamente, en caso de que una hermana la substituya, salvo si ha tenido hijos o ha pasado la edad de tenerlos. En el sistema, tan diferente, de los lozi, el levirato y el sororato no podrían en modo alguno desempeñar las funciones que tienen en el sistema zulú.

En conjunto, el matrimonio con la hermana de la esposa lo encontramos con más frecuencia en asociación con el linaje patrilineal y con lo que podríamos llamar matrimonio de derecho paterno, y precisamente en esas circunstancias es en las que funciona con mayor eficacia para mantener o reforzar las relaciones establecidas por un matrimonio. En las sociedades con instituciones matrilineales existen variaciones. Así, los ashanti no permiten los matrimonios de esa clase y el ensayo del Dr.

Fortes nos permite comprender porqué. En cambio, los bemba aprueban esos matrimonios y una vez más la razón estriba en la estructura social. Por su primer matrimonio un hombre queda unido a la familia de su esposa con la cual ha de residir, por lo menos durante algún tiempo. El matrimonio con la hermana de la esposa reforzaría esa vinculación y no introduciría ningún factor nuevo; mientras que, si en un segundo matrimonio se une a una familia diferente, eso tiene que complicar por fuerza, y es posible que perturbe, el sistema de relaciones existente. Teóricamente, sería de esperar que los bemba hubieran preferido claramente, por lo menos en tiempos antiguos, el matrimonio con la hermana de la esposa.

En una serie de tribus africanas existe una costumbre por la que un hombre recibe como esposa a la hija del hermano de su esposa. En cierto sentido, eso es una variante del matrimonio con la hermana menor de la esposa. Existe en tribus en que el linaje patrilineal es un rasgo predominante de la estructura social, y en dichas tribus un matrimonio de esa clase renueva por repetición la relación establecida por un primer matrimonio entre un hombre y el linaje patrilineal de su esposa; toma una segunda esposa del mismo grupo de linaje, de igual modo que en el sororato recibe una segunda esposa del grupo de germanos de la primera mujer. La segunda mujer complementa o substituye, no a su hermana mayor, sino a la hermana de su padre. El principio estructural que interviene es el de la unidad del grupo de linaje.

En algunas sociedades africanas no se permite a un hombre casarse con la hija del hermano de su madre y esa regla se amplía a todo el linaje a que aquélla pertenezca y, a veces, al clan. Otras sociedades permiten esa clase de matrimonios de primos cruzados, y en algunas se les da preferencia. (Debe observarse que en un sistema de linajes o de clanes, ya sea patrilineal o matrilineal, los primos cruzados pertenecen a grupos diferentes.) No disponemos de espacio aquí para hacer un examen general de las razones a que se debe esa variación, pues se trata de un tema complejo. En los casos en que las relaciones institucionalizadas de un hombre con el hermano de su madre (y la esposa de éste) son incompatibles en aspectos importantes con sus relaciones con el padre y la madre de su esposa, existe la tendencia a prohibir el matrimonio con la hija del hermano de la madre. En los casos en que no existe una razón de este tipo, el matrimonio de esa clase renueva en una generación una relación entre familias que se estableció en la generación anterior y, por esa razón, existe tendencia a aprobarlo o preferirlo. Un hombre toma a una esposa de determinada familia o linaje y establece una relación con los parientes de ella. El hermano de su esposa pasa a ser el hermano de la madre de sus hijos; si su hijo se casa con la hija de ese hombre, se produce una repetición de la conexión anterior.

Los hehe de Africa oriental no prohíben los matrimonios de esa clase. Gorden Brown ha informado sobre la existencia de una diferencia de opinión en esa tribu. Unas personas piensan que el matrimonio con la hija del hermano de la madre es deseable, porque renueva la relación ya establecida entre las familias, pero otros creen que las tensiones que

probablemente surjan entre los parientes consanguíneos de un hombre y los de su esposa pueden perturbar las relaciones amistosas resultantes de un primer matrimonio feliz y, por esa razón, creen que es mejor evitar un matrimonio de esa clase. Como contraste, parece ser opinión unánime de los lobedu de Transvaal que una relación establecida en una generación por un matrimonio debe renovarse, a ser posible, o repetirse en la generación siguiente mediante el matrimonio con la hija del hermano de la madre.

El ensayo sobre los ashanti del profesor Fortes nos permite una visión más profunda. Antiguamente, los ashanti preferían claramente un matrimonio con la hija del hermano de la madre y tenían sus propias racionalizaciones particulares de esa costumbre. Esa clase de matrimonio está volviéndose menos frecuente a consecuencia de los cambios sociales, y ahora existe una nueva divergencia de opinión con respecto a la conveniencia de lo que al parecer anteriormente se aceptaba como una costumbre establecida. Al reconocer la existencia de una serie de factores en las mentes de las propias personas, el profesor Fortes ve el cambio como parte de la transformación gradual que está produciéndose en la estructura social del pueblo ashanti.

Existe una diferencia general importante en la regulación del matrimonio entre sociedades que basan su sistema de parentesco en relaciones cognaticias trazadas tanto por la lína de descendencia masculina como por la femenina y las que adoptan el principio de filiación unilineal. En un sistema puramente cognaticio, como el de la Inglaterra anglosajona o el de la antigua Gales, la prohibición de casarse se aplica a todos los cognados dentro de determinado grado de parentesco; está prohibido el matrimonio entre personas que tengan un antepasado común dentro de determinado número de generaciones. Por ejemplo, a dos personas que tengan un tatarabuelo común puede estarles prohibido casarse. En un sistema unilineal, la regla primordial es que dos personas no pueden casarse, si las dos pertenecen a un grupo de filiación unilineal reconocido socialmente. Puede ser un linaje o puede ser un clan. Una regla de ese tipo se denomina «exogamia». Quizás el ejemplo más extremo sea el de la regla china, no siempre observada en la actualidad, según creo, de acuerdo con la cual dos personas que tengan el mismo apellido no pueden casarse, dado que dichos nombres se heredan por línea paterna y, por tanto, puede suponerse que las dos personas con el mismo nombre tuvieron un antepasado común, aunque podría ser hace tres mil años. La exogamia no plantea un problema especial. La exogamia de un clan es la misma cosa que la exogamia de un linaje, con un reconocimiento de parentesco más amplio. La esencia del sistema de los clanes consiste en que se exige a un hombre que reconozca a todos los miembros de su propio clan como parientes suyos y que adopte un comportamiento apropiado para con ellos. La regla de la exogamia, en las sociedades en que existe, es una forma de dar reconocimiento institucional a esa vinculación de parentesco. Igual que el sistema clasificatorio de terminología, que encontramos asociado con frecuencia con los clanes, la exogamia forma parte del mecanismo para establecer y mantener un sistema de parentesco muy amplio.

En los sistemas unilineales puede estar reconocido también el parentesco cognaticio exterior al grupo unilineal. Así, en el derecho indio antiguo un hombre no podía casarse con una *sapinda*, una persona descendiente patrilinealmente de uno de sus antepasados patrilineales en el ámbito de siete generaciones. Tampoco podía casarse con determinados parientes cognaticios, pero esa conexión tenía que ser más próxima, dentro del ámbito de cinco o, en otro sistema jurídico, de tres generaciones. También existe un parentesco cognaticio-lineal. En un sistema de linajes o clanes patrilineales la regla de la exogamia prohíbe el matrimonio dentro del propio grupo; pero también puede existir la prohibición de casarse con una persona del grupo de la madre. Y, a la inversa, en un sistema de grupos matrilineales puede prohibirse a un hombre que se case con una mujer del grupo de su padre; esa relación es la que aquí llamamos cognaticia-lineal.

De estas observaciones resulta evidente que en sociedades que utilizan el principio unilineal existe una inmensa variedad en las reglas relativas al matrimonio. El contraste entre un sistema cognaticio y un sistema unilineal se revela en la comparación de los lozi con los zulúes. Entre los lozi, que tienen un sistema de parentesco cognaticio, la regulación del matrimonio consiste en que está prohibido el matrimonio entre dos personas cualesquiera que estén emparentadas cognaticiamente dentro de determinado grado; para ese fin las relaciones genealógicas no se reconocen más allá de la cuarta generación y, de hecho, las reglas de matrimonio se producen dentro de esos límites. Así, pues, la regla, aun cuando no siempre sea observada, consiste en que los primos terceros, descendientes de un tatarabuelo común, no deben casarse. Esa parece haber sido la regla en Inglaterra y en Gales.

Los zulúes tienen un sistema de linajes agnaticios, como los antiguos romanos, y está prohibido el matrimonio entre agnados reconocidos como tales dentro de determinado grado. Los zulúes reconocen también el parentesco cognaticio-lineal y prohíben el matrimonio de un hombre con una mujer del linaje de su madre. La regulación del matrimonio es muy diferente entre los lozi y entre los zulúes, y esa diferencia corresponde a una diferencia fundamental en la estructura social.

Para el establecimiento de un sistema de parentesco es necesario fijar de algún modo los límites dentro de los cuales se van a reconocer institucionalmente las relaciones de parentesco. En el sistema de los aborígenes australianos cada persona de la sociedad está emparentada con todas las demás personas con las que tiene un contacto social, sea cual sea éste. Por lo tanto, la regulación del matrimonio reviste la forma de una regla en virtud de la cual un hombre sólo puede tomar esposa de determinada categoría, o de algunas categorías, de parientes. La endogamia es una regla una de cuyas funciones, por lo menos en algunas partes de la India, consiste en circunscribir la extensión de las relaciones de parentesco, dado que un miembro de un grupo endógamo no puede en modo alguno estar relacionado, por consanguinidad o por matrimonio, con persona alguna exterior al grupo. En un sistema cognaticio los límites de las relaciones de parentesco dependen de hasta dónde se remonte una persona al trazar sus conexiones genealógicas. En el sistema

teutónico del *sib*, en teoría, cualquier descendiente de cualquiera de los sesenta y cuatro pares de abuelos de los tatarabuelos de uno era un pariente miembro del *sib*, con lo que quedaban incluidos todos los primos hasta el sexto grado. Parece completamente imposible que alguien reconociera a todas esas personas como parientes; era una construcción teórica de los juristas, no algo que se usara en la práctica diaria. Ello ilustra el hecho de que un sistema cognaticio de límites extensos no es muy factible. Por consiguiente, al establecer las reglas para el matrimonio, un sistema cognaticio, como el de los lozi, raras veces, por no decir nunca, va más allá de los primos terceros, descendientes de un tatarabuelo común.

Los sistemas unilineales tienen que funcionar de forma muy diferente. Los grupos de parentesco unilineal tienden normalmente a aumentar de tamaño en las generaciones sucesivas. Un clan puede convertirse en un grupo que ascienda a varios centenares; pero la pertenencia al mismo clan, en el caso de clanes dispersos, puede tener importancia sólo entre personas que estén en contacto regular y frecuente. También los linajes tienden a aumentar de número, y en los sistemas de linaje encontramos algún procedimiento por el que un linaje que haya aumentado hasta alcanzar un tamaño que no permita el funcionamiento de las instituciones que mantienen su unidad puede quedar dividido en dos o más linajes diferentes pero todavía conectados. Un método por el que a veces se lleva a cabo este procedimiento en las tribus nguni de Africa del Sur es interesante porque ilustra la tesis de esta sección. Puede ocurrir que, cuando un grupo de linaje ha crecido hasta alcanzar un tamaño considerable, un hombre joven decida que desea casarse con una muchacha de su linaje que no esté emparentada estrechamente con él. Los propios nativos dicen que un matrimonio dentro del linaje perturba su unidad, pues crearía dentro del grupo relaciones por matrimonio que son completamente incompatibles con las relaciones de linaje establecidas. En consecuencia, se pondrá resistencia al matrimonio propuesto. Pero, si hay suficiente opinión en favor de él, el linaje puede dividirse en dos linajes distintos y conectados, entre los cuales resulta posible el matrimonio. Incluso cuando un linaje ha llegado a ser demasiado grande como para ser completamente efectivo funcionalmente, los nguni se inclinan por intentar mantener su unidad y, en consecuencia, tienden a esperar que se presente una ocasión como la que acabamos de describir. El matrimonio dentro del grupo de linaje perturbaría completamente su estructura, razón por la cual no puede permitirse; pero, si la estructura resulta modificada por la escisión del grupo, el matrimonio es permisible entre los dos grupos recién creados. Esto ilustra la relación entre las reglas relativas al matrimonio y la estructura de parentesco.

Hemos de referirnos brevemente a los tswana, cuyo sistema describe en este volumen el profesor Schapera. Los tswana presentan un carácter indiscutiblemente excepcional en Africa, y casi podríamos considerarlos como una anomalía; pero las excepciones y aparentes anomalías son de gran importancia teórica para el estudio comparativo de los sistemas sociales. Existe un contraste profundo entre los tswana y las tribus nguni. Los tswana reconocen el linaje patrilineal; parecen haber prefe-

rido el matrimonio con la hija del hermano de la madre, que es característico de una serie de tribus con las que están relacionados étnicamente. Pero también permiten el matrimonio dentro del linaje con la hija del hermano del padre. Eso sería imposible entre los nguni, quienes, de hecho, se refieren a los sotho, relacionados con los tswana, con expresiones de disgusto como «esa gente que enseñan las nalgas y se casan con sus hermanas». Cómo los tswana llegaron a tener su sistema actual es una pregunta histórica sobre la que desgraciadamente lo único que podemos hacer es especular. Pero podemos estudiar la forma como funciona el sistema. Entre los nguni, la forma como se exige a un hombre que se comporte con los parientes de su esposa es enteramente incompatible con el modo como se comporta con las personas de su propio linaje patrilineal, con el hermano de su padre, con la esposa y los hijos de éste. La ausencia de esa incompatibilidad entre los tswana, al tiempo que hace posible el matrimonio con la hija del hermano del padre, da también un carácter inusitado a su sistema entre los pueblos indígenas africanos. Los pueblos árabes practican también el matrimonio con la hija del hermano de la madre, pero su sistema de parentesco es en muchos aspectos muy diferente del de los tswana o del de los pueblos africanos en general.

Aquí sólo podemos tratar muy brevemente el tema del incesto en su relación con la regulación del matrimonio de parientes. Hablando con propiedad, el incesto es el pecado o delito de intimidad sexual entre parientes inmediatos dentro de la familia, padre e hija, madre e hijo, hermano y hermana. Generalmente, en las sociedades humanas esa conducta se considera inconcebible, algo que es de todo punto imposible que ocurra, y la idea provoca una profunda reacción emocional de repugnancia, disgusto u horror. Es característico que se la conciba como una «acción antinatural», contraria no tanto a la ley y a la moral como a la propia naturaleza humana. Esa reacción emocional es la que tenemos que explicar, si queremos disponer de una teoría del incesto. Otro ejemplo de un tipo de acción frecuentemente considerada como «antinatural» es el parricidio, el asesinato de un padre o de una madre. El paralelismo entre incesto y parricidio aparece ilustrado en el teatro griego.

Prácticamente en todas partes, en las sociedades humanas tal como las conocemos, la primera experiencia que cualquier persona tiene de la sociedad ocurre dentro de la familia parental, el grupo íntimo y doméstico del padre, la madre y los hijos. En ese grupo se desarrollan ciertas actitudes emocionales con suficiente fuerza como para que se las considere «naturales», en el sentido de formar parte de la propia naturaleza humana. El tipo de actitud emocional existente en la intimidad sexual y los tipos de actitud emocional desarrollados en la familia hacia los parientes más cercanos se sienten como violentamente contrarios, incapaces de combinarse o reconciliarse. Es una cuestión de lógica de los sentimientos, no de lógica de la razón, y a eso es a lo que realmente se refieren los autores cuando dicen que la repugnancia hacia el incesto es instintiva, pues existe cierta lógica de los sentimientos que es la misma en todos los seres humanos y, por tanto, es innata, no adquirida. Los individuos que actúan en contra de esa lógica de los sentimientos,

asesinando a la madre, por ejemplo, se comportan de forma «antinatural».

El estudio de los que se consideran delitos «antinaturales», el incesto, el bestialismo, en algunas sociedades la homosexualidad, el parricidio y el matricidio, es una rama especial del estudio comparado de la moral. Un delito que con frecuencia se considera «antinatural» es la brujería en el sentido de producir el mal para los miembros del propio grupo social. (La magia negra usada contra los enemigos de otros grupos, como entre los aborígenes australianos, es una cuestión completamente diferente.) En Africa se considera con frecuencia que el incesto y la brujería van asociados. Un nativo de Africa del Sur con quien estaba yo comentando el tema observó, en relación con la intimidad sexual con una hermana, con voz horrorizada: «Eso sería brujería». En Africa está muy difundida la creencia en que un hombre puede conseguir el mayor poder posible como hechicero mediante la relación sexual con su madre o su hermana. La relación sexual con un pariente más lejano sería completamente ineficaz.

En Europa, en la época cristiana se consideraba con toda lógica el bestialismo, la homosexualidad, la brujería, en su condición de delitos «antinaturales», como delitos contra el Creador y, por esa razón, como de la incumbencia de la Iglesia. En Inglaterra hasta época reciente no se ha tratado el incesto como un delito que deban juzgar los tribunales seculares. En muchas sociedades primitivas se cree que el incesto será castigado por sanciones sobrenaturales. Todos estos detalles son importantes para una comprensión de la actitud hacia el incesto. Normalmente se considera a la familia como algo sagrado; el incesto, como el parricidio o el matricidio, es sacrílego.

La actitud hacia el incesto, en sentido restringido, puede ampliarse a la intimidad sexual entre otros parientes, pero en formas diferentes según las distintas sociedades. En algunas sociedades primitivas la intimidad sexual con la madre de la esposa se considera como no menos perversa que la intimidad sexual con la propia madre. Pero existen otras sociedades en que un hombre puede estar casado al mismo tiempo con una mujer y con la hija de ésta y de otro marido. La relación sexual entre el marido y la esposa es un elemento en el complejo institucional del matrimonio. En consecuencia, todas las sociedades hacen una distinción entre ella y la intimidad sexual fuera del matrimonio. Existe una tendencia a hacer una distinción entre las personas con quienes está prohibido casarse y otras personas, tendencia que es mucho más fuerte en algunas sociedades o en algunas ocasiones que en otras. Existe una gran variación en esas cuestiones.

Indudablemente, las categorías de relación de parentesco reconocidas en las terminologías clasificatorias producen considerable efecto. Si a una mujer hay que llamarla «madre» o «hermana» o «hija», se considera que la relación con ella es semejante a la que se tiene con la madre o hermana o hija propias, y es evidente que con mucha frecuencia se tendrá la impresión de que eso prohíbe cualquier clase de intimidad sexual. Sería una especie de incesto «simbólico» y, como tal, censurable; tener una relación sexual con una «madre» clasificatoria es un delito simbó-

lico contra la propia madre. Los aborígenes australianos desaprueban profundamente ese incesto simbólico, excepto ritualmente en ocasiones específicas.

Algunos autores suponen, o parecen suponer, que las prohibiciones contra el matrimonio son resultado de la opinión de que la relación sexual entre las personas en cuestión sería censurable. En la mayoría de los casos, lo cierto es lo contrario; se considera censurable la relación sexual entre dos personas si, por las reglas de la sociedad, no pueden casarse. No obstante, es extraordinariamente raro que la reacción ante esa conducta, o ante la idea, sea del mismo tipo e intensidad que la reacción ante la idea del incesto real con los parientes inmediatos. Ejemplo de ello son las leyes de los Estados modernos, en que la intimidad sexual entre los parientes a quienes la ley prohíbe casarse no es en ningún caso punible como un delito.

Las discusiones teóricas sobre el tema del incesto y la regulación del matrimonio están con frecuencia, podríamos incluso decir habitualmente, llenas de confusiones. La teoría aquí esbozada intenta superar dichas confusiones. 1) El incesto es el pecado o delito de relación sexual entre miembros de una familia parental. No tiene nada que ver con la prohibición del matrimonio. Hay sociedades en que la relación sexual entre hermano y hermana es incestuosa, pero los reyes o los jefes pueden casarse con sus hermanas, o puede incluso que se espere de ellos que así lo hagan. La condena del incesto se basa en la violenta incompatibilidad sentida emocional o «instintivamente» entre la intimidad sexual y las relaciones familiares de afecto y respeto. Esto puede racionalizarse de diferentes formas. 2) Las reglas relativas a los matrimonios entre personas emparentadas en una sociedad son parte intrínseca del complejo de instituciones que componen un sistema de parentesco. En cada caso las reglas sólo pueden entenderse en función del sistema al que pertenecen y de las estructuras sociales que constituyen la base del sistema. La ley general que cada caso ejemplifica consiste en que la función de las reglas es mantener la continuidad del sistema general de relaciones institucionales, ya sea mediante el procedimiento de impedir los matrimonios que serían perturbadores o mediante el de fomentar los matrimonios que refuercen la distribución de las personas existentes. 3) La profunda preocupación por el incesto, mediante un proceso psicológico fácil de reconocer, tiende a difundirse, de modo que la intimidad sexual entre las personas a las que les está prohibido casarse tiende a considerarse como algo de algún modo semejante al incesto, aunque difiera el grado de condena o de desaprobación.

Así, pues, se trata de una teoría que en su conjunto es una teoría de la estructura social y de las condiciones necesarias para su estabilidad y continuidad. El incesto, tal como aquí lo definimos, no es simplemente un factor perturbador de la vida social de una familia particular: perturba todo el sistema de sentimientos morales y religiosos sobre el que descansa el orden social. En la mayoría de los casos, los matrimonios prohibidos son simplemente aquellos que impedirían la continuidad de las relaciones normales entre las pocas personas que se verían afectadas de forma inmediata. Sin embargo, existen casos en que

un matrimonio entre parientes, no necesariamente relacionados estrechamente, se siente como un ataque contra el orden social en conjunto; así ocurre en los sistemas de parentesco de los aborígenes australianos. Semejante matrimonio, en caso de intentarse, es una especie de delito contra la sociedad y es probable que como tal se lo trate.

XI

Una de las especulaciones pseudohistóricas más famosas del siglo pasado era la idea de que la forma más temprana de sociedad fue una basada en el «matriarcado» o sociedad de «derecho materno». Una definición de la misma, dada en la *Enciclopedia Británica* de 1910, era «término usado para expresar la supuesta forma de vida familiar más temprana y rudimentaria, típica de las sociedades primitivas, en que, a consecuencia de las relaciones promiscuas de los sexos, se desconocía al padre de los hijos». Otra definición, usada con frecuencia, era la de condición social en que el parentesco se reconoce sólo por la línea femenina y en la que no se reconoce relación alguna de paternidad masculina. No tenemos conocimiento de sociedad alguna de ese tipo ni en el presente ni en el pasado; como señaló en el siglo XVIII Robertson en su *Historia de América*, es un puro producto de la imaginación.

Pero los primeros antropólogos aplicaron también la expresión «de derecho materno» a algunas sociedades existentes: McLennan a los nayars del sur de la India, y Tylor a los menangkabau malayos. Podemos considerar que esas dos sociedades presentan un tipo especial de sistema al que podemos seguir aplicando la expresión «de derecho materno», y podemos sumar a ellas la de los khasi de Assam. Conviene observar que los nayars y los malayos, lejos de ser «primitivos», son pueblos avanzados, cultos y provistos de alfabeto. Los nayars son una aristocracia militar, dominadora y terrateniente dentro de una comunidad civilizada; aprecian la cultura y las artes y han producido una literatura abundante y, según ciertas fuentes, admirable en su propia lengua, el malayalam. De igual modo, los malayos tienen una literatura abundante admirada por quienes la conocen. Aunque los khasi están menos avanzados, distan mucho de ser salvajes. De modo que los ejemplos típicos de «derecho materno» se encuentran, no entre los pueblos más primitivos, sino en sociedades avanzadas o relativamente avanzadas.

Hay quienes denominan casta a los nayars, pero son un pueblo numeroso dividido en una serie de subdivisiones: en el censo de 1901 aparecían enumeradas 130. Indudablemente, existen diferencias de costumbres en las distintas secciones de esa extensa comunidad. Su sistema de matrimonio y de parentesco ha experimentado un cambio durante los setenta últimos años y las diferentes descripciones no coinciden con respecto a algunas de sus características. Creo que la que damos a continuación es una descripción general substancialmente exacta del sistema tal como existió en el pasado. Utilizamos el tiempo pretérito, porque no es una descripción precisa de las condiciones actuales [49].

49. Ha habido muchas descripciones de los nayars desde el siglo XV hasta

La unidad estructural importante en el sistema de parentesco nayar era un linaje matrilineal amado *taravad*. Se componía de todos los descendientes por la línea femenina de una misma antepasada conocida, y podía contar con más de cien personas. El derecho indio la llama «familia conjunta», dado que el grupo como unidad corporativa poseía mancomunadamente la propiedad; pero no es una familia en el sentido ordinario, dado que incluye a las mujeres y a sus hijas, hijos y hermanos, pero no a sus maridos. Todos los hijos del *taravad* heredaban de sus madres el derecho a compartir con carácter vitalicio el producto de la tierra u otra propiedad, pero no podían transmitir los derechos a sus hijos. El control de la propiedad estaba en manos del *karanavan* (denominado en el lenguaje legal «administrador»), que solía ser el miembro varón de mayor edad. Si un *taravad* llegaba a ser demasiado grande, o por otras razones, podía dividirse. Si la primera antepasada tenía tres hijas todas las cuales hubieran dejado descendientes, se formaban tres nuevos grupos de linaje y la propiedad se dividía en tres porciones iguales. El reparto de la propiedad no destruía la relación de parentesco, de modo que el parentesco se extendía más allá de los límites del *taravad*. Una serie de *taravads* emparentados formaban un grupo cuya denominación en malabar del norte es *Kulam*; podemos llamarlo clan, aunque podía haber sido un linaje muy grande. El clan era exógamo, y los diferentes linajes de un clan compartían la contaminación, pues un nacimiento o una defunción en un grupo de linaje provocaba la contaminación en los demás grupos del clan. Una serie de clanes constituía una subcasta, y en el sur de la India la subcasta es normalmente el grupo endógamo. Parece ser que, dentro de la subcasta, un *taravad* tenía una relación especial con uno o más linajes, no pertenecientes al mismo clan, cuyos miembros eran sus *enangar* (aliados). Ese era un rasgo importante del sistema de parentesco. Los nayars tenían un culto a los antepasados o miembros fallecidos del linaje; una vez al año se ofrecía comida y bebida a los espíritus ancestrales, incluidos los hermanos de la madre y los hermanos de la madre de la madre de los miembros vivos [50].

Antes de que una muchacha nayar llegara a la pubertad tenía que someterse a una ceremonia, cuya característica esencial consistía en enlazarla con un ornamento, habitualmente de oro, llamado *tali*. Una serie de muchachas de un *taravad* podían pasar por la ceremonia juntas, con tal de que todas ellas fueran de la misma generación. Un hombre invitado para ese fin, llamado *manavalan* y seleccionado de entre los *enangar* del *taravad*, era el encargado de colocarles el *tali*. Existen algunos testimonios de que, por lo menos en tiempos antiguos, la ceremonia incluía la desfloración ritual de una muchacha. Existen dos interpretaciones de la ceremonia. Una es la de que es una especie de matrimonio religioso

---

la actualidad. El *Report of the Malabar Marriage Commission* de 1894 es importante en relación con el matrimonio nayar. De más fácil acceso es el artículo "Nayars" en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics* de Hastings y el artículo de K. M. Panikkar sobre "Some Aspects of Nayar Life" en *J. Roy. Anthrop. Inst.* XLVIII, 1918, pp. 254-93.

50. Véase V. K. Raman Manon, "Ancestor Worship among the Nayars", *Man*, xx, 1920, p. 25.

que se disolvía al final de la ceremonia. El rito de entrelazar el *tali* es un rito matrimonial o esponsalicio entre algunos de los pueblos del sur de la India. Al final de la ceremonia nayar, que duraba cuatro días, se dividía un paño en dos partes y una de éstas se entregaba al *manavalan* y la otra a la muchacha; ése es un rito comúnmente usado en el sur de la India como rito de divorcio. Cuando el *manavalan* moría, la muchacha o la mujer a la que hubiera colocado el *tali* tenía que observar las formalidades del luto. Por otro lado, el Dr. Aiyappan sostiene que entre los nayars la colocación del *tali* no es otra cosa que un rito de iniciación a la vida de mujer adulta [51]. Para los fines de este ensayo no importa que adoptemos una u otra opinión, y, de hecho, en gran parte es una cuestión de terminología. El *manavalan* no se convierte en marido real y efectivo de la muchacha a la que coloca el *tali*.

Cuando una joven nayar alcanzaba una edad idónea, formaba una unión que aquí vamos a llamar matrimonio. La unión más usual era con un hombre de su subcasta, que debía ser de la misma generación que la mujer y de mayor edad. Parece ser que el matrimonio con un *enangan* estaba considerado como especialmente conveniente. Aunque los testimonios de que disponemos son imperfectos, los existentes indican que todos los miembros del *taravad* aliado de la generación de la muchacha eran primos cruzados suyos; de modo que el sistema nayar, como tantos otros de la India drávida, estaría basado en el matrimonio de primos cruzados; la mujer prefería tomar un marido del *taravad* de la hermana de su padre. Para denominar a esos matrimonios se utilizaba el término sánscrito *sambandham*, y los nayar no les aplicaban el término malayalam habitual para referirse al matrimonio. El sánscrito *bandhu* se refiere a amistad, y a veces puede usarse para la relación existente entre una mujer y su amante. El rito nupcial era sencillo, pues la característica esencial era el regalo de una tela (*pudaka*) que hacía el hombre a la mujer, rito nupcial observado en otras castas del sur de la India.

Un rasgo importante del sistema nayar era el de que una mujer podía formar una unión *sambandham* con un hombre de la casta de los brahmanes nambutiri. Esa casta tenía un sistema patrilineal en el que sólo el hijo mayor de una familia podía casarse con una mujer de su propia casta y llevarla a su casa para tener hijos. Los hijos nacidos de la unión de un hombre nambutiri y una mujer nayar no tenían posición legal en la familia del padre.

El marido *sambandham* no se llevaba a su mujer a vivir con él, sino que la visitaba en su propia casa. No tenía derechos legales de ninguna clase sobre ella o sobre su propiedad o sobre los hijos que nacieran de la unión. Parece ser que la mujer podía divorciarse de su marido pidiéndole que interrumpiera sus visitas. Al parecer, se esperaba de ella que ofreciera sus dádivas de vez en cuando. Con frecuencia se ha citado a los nayar como pueblo que practica la poliandria, pero entre los autores recientes existen diferencias de opinión sobre ese tema [52]. Por los

51. Dr. A. Aiyappan, "The Meaning of the Tali Rite", *Bulletin of the Rama Varna Research Institute*, IX, parte II, julio de 1941, pp. 68-83.
52. Véase, por ejemplo, la correspondencia en *Man*, marzo, abril, octubre, noviembre y diciembre de 1932 y agosto de 1934.

testimonios históricos parece claro que en tiempos antiguos, por lo menos entre algunos de los nayars, una mujer podía formar una unión con dos o más hombres que podían ser su *sambandham* simultáneamente; el matrimonio nayar no concedía a un hombre derechos exclusivos de relación sexual con la mujer.

Ha habido discusiones sobre si la unión *sambandham* nayar es un matrimonio o no: evidentemente, eso depende de la forma como se defina la palabra. La Comisión Malabar sobre el Matrimonio de 1894 determinó que no constituía un matrimonio legal de acuerdo con los sistemas del derecho aceptados en la India. Podemos decir que era un matrimonio en el sentido de una unión reconocida socialmente, que siempre tenía cierto carácter permanente y podía prolongarse durante toda una vida. No obstante, era una unión basada en lazos de afecto personal, no en vínculos legales.

Podemos utilizar a los nayars para definir cierto tipo de organización del parentesco al que podríamos aplicar adecuadamente la expresión «de derecho materno». El sistema de los menangkabau malayos era semejante en lo esencial, y también lo era el de una sección de los khasi. El grupo doméstico (la familia mancomunada de la terminología legal india) es un linaje matrilineal de más o menos generaciones. La familia parental, el grupo doméstico de un hombre y la esposa con sus hijos pequeños que viven juntos en un hogar, no existe. Las relaciones jurales se limitan prácticamente a las personas emparentadas por la línea femenina; lo mismo ocurre con las relaciones religiosas constituidas por el culto a los antepasados. Toda la propiedad importante se transmite en el linaje matrilineal, y sólo los miembros del linaje tienen derecho a ella; y, a la inversa, los deberes más importantes de una persona son los que tiene para con su grupo de linaje y para con los miembros de éste.

En la forma más pura de ese sistema un hombre no obtiene en virtud del matrimonio ningún derecho de posesión sobre su esposa y los hijos de ésta. Su relación con una y otros no incluye ningún elemento jural, sino que es una relación de afecto mutuo. Hace donaciones a su esposa, pero no puede transferir a ella o a sus hijos la propiedad que pertenece a su linaje o a la cual tengan derecho los miembros de su linaje. Existen algunas variaciones en el sistema. Entre los khasi, un hombre tenía efectivamente ciertos derechos sobre su esposa, dado que el adulterio se castigaba severamente y en ese sistema existía una ceremonia muy compleja para el matrimonio. El padre khasi ocupa una posición de respeto y sus hijos lo veneran después de su muerte. Una viuda puede conservar consigo los huesos de su marido fallecido (con lo que conserva su espíritu consigo), pero tarde o temprano debe devolver los huesos al linaje o al clan del marido. Aun así, el divorcio es común y puede ocurrir por una serie de razones.

El «derecho materno» contrasta con el «derecho paterno» y el pueblo que los antropólogos eligen como ejemplo típico de este último es el de los antiguos romanos o, mejor dicho, una forma de familia que existió en Roma, caracterizada por el *manus mariti* y la *patria potestas*. Existía una estructura de clanes (*gentes*) y linajes patrilineales. Hay que distin-

guir el tipo de matrimonio de derecho paterno de lo que a veces se denomina «matrimonio libre» o matrimonio *sine manu,* que también existía en Roma, y en el que una mujer conservaba su conexión con su propia familia. En el matrimonio de derecho paterno los derechos de posesión sobre una mujer se traspasaban ceremonialmente del padre o tutor al marido, y en el matrimonio de *coemptio* se hacía un pago a la familia de la esposa como reconocimiento de ese traspaso de derechos. De ese modo la mujer pasaba a estar sometida al poder y la autoridad de su marido; substituía su lealtad a las deidades y espíritus de los antepasados de su propia familia doméstica por la lealtad a los de su marido. El padre, el *paterfamilias,* tenía derechos exclusivos de posesión sobre sus hijos; estaban sometidos a su poder, la *patria potestas.* Tenía poder de vida y muerte sobre sus hijos y podía vender a un hijo: el *jus vitae et necis et vendendi.* Ni la ley ni los parientes de la madre podían impedir el ejercicio de ese derecho, pero, al ejercer su poder, el padre tenía que observar los deberes religiosos y, antè un abuso de poder, podía recibir la censura de los miembros de su *gens* o, en cierto período, quizás también de los Censores.

Si bien en un sentido el sistema de derecho materno y el de derecho paterno son dos tipos diferentes de sistema, en otro sentido sólo son varidades diferentes de un tipo único. Lo que tienen en común es la insistencia extrema en el linaje, matrilineal o patrilineal, y ambos contrastan enormemente con los sistemas basados principalmente en el parentesco cognaticio; en ambos, las relaciones jurales dentro del parentesco están limitadas rígidamente a un linaje y clan. Los derechos de posesión sobre los hijos pertenecen enteramente al linaje y, a la inversa, dentro del linaje es donde el individuo tiene sus deberes más importantes y también sus derechos más importantes, como el derecho a la protección y los derechos a la herencia de la propiedad. También en la religión (recuérdese que los romanos tenían un culto al antepasado patrilineal), los antepasados del linaje o del clan son aquéllos para con quienes se tienen deberes religiosos y a quienes se debe pedir ayuda. El complejo institucional, del cual el derecho materno y el derecho paterno son formas diferentes, es de tal modo que apenas puede aparecer si no se ha alcanzado una etapa relativamente avanzada del desarrollo social, en la que la propiedad y su transmisión hayan llegado a ser importantes y en la que la continuidad social haya llegado a basarse en el linaje.

Así, pues, hemos de preguntarnos cuál es el principio que diferencia las dos formas del complejo. A veces se ha supuesto que el derecho materno es resultado de la insistencia en el vínculo social entre la madre y el hijo, pero el examen de los hechos no contribuye lo más mínimo a apoyar esa concepción. En las sociedades primitivas, ya tengan instituciones matrilineales o patrilineales, se reconoce normalmente que el lazo de parentesco más estrecho es el de la madre y el hijo. Hasta en las sociedades que se inclinan por el derecho paterno se considera que un hijo es de la misma carne y sangre que su madre. De modo que los hijos nacidos del mismo útero tienen la misma carne y la misma sangre, y en las tribus patrilineales de Africa, los hijos de la misma ma-

dre están conectados de forma más estrecha que los hijos del mismo padre y de madres diferentes. Como señala Gluckman, siguiendo a Evans-Pritchard, en sociedades profundamente patrilineales como las de los nuer y los zulúes la posición social de un hijo se determina a través de la madre[53]. Basta con considerar la posición de la *materfamilias* en la familia romana para comprender que en las sociedades de derecho paterno el vínculo personal más íntimo es el que se tiene con la madre.

El contraste entre derecho paterno y derecho materno es el existente entre dos tipos de matrimonio. Una mujer es por nacimiento miembro de un grupo de germanos; fuertes vínculos sociales la unen a sus hermanos y hermanas. Por el matrimonio entra en determinada relación con su marido. Para establecer una estructura estable tiene que haber algún tipo de ajuste institucional de los derechos y lealtades que pueden entrar en conflicto, como por ejemplo entre el marido de la mujer y los hermanos y las hermanas de la mujer. Son posibles dos soluciones extremas y opuestas, la de derecho paterno y la de derecho materno, y un número indefinido de compromisos.

En la solución aportada por la sociedad de derecho materno el grupo de germanos está considerado como la unidad más importante y permanente. Hermanos y hermanas permanecen unidos, compartiendo su propiedad y viviendo juntos en el mismo grupo doméstico. En el matrimonio, el grupo conserva la posesión completa de la mujer; su marido no obtiene derecho legal alguno o sólo el más mínimo; pero al mismo tiempo tiene pocos deberes para con ella o su grupo. Por consiguiente, la madre y sus hermanos y hermanas conservan los derechos de posesión sobre los hijos. A esas personas es a las que el hijo ha de recurrir en busca de ayuda o de consuelo, y ellas son quienes están acreditadas para ejercer control y autoridad sobre el hijo.

Hemos de recalcar que se trata exclusivamente de una cuestión de relaciones jurales (incluidas las legales), y que éstas no constituyen la totalidad de la vida social. Podemos recordar la teoría de Aristóteles de que los dos factores principales sobre los que descansa la armonía social son la justicia y la *philotes*. La justicia corresponde a lo que se denominan elementos jurales en las relaciones sociales. Podemos interpretar el otro término como aplicable a todas las relaciones personales de apego y afecto. Un sistema de derecho materno, en que el padre no tiene, o casi no tiene, derechos legales sobre sus hijos ni deberes legales para con ellos no impide el afecto mutuo, sino que posiblemente lo estimula; pues el cariño afectuoso quizás pueda prosperar mejor en los casos en què exista el mínimo de coacción resultante de las obligaciones de una relación jural. Desde luego, existen testimonios de casos frecuentes de afecto profundo y duradero entre un hombre y su esposa e hijos en un sistema de derecho materno. Simplemente, ese sistema separa las relaciones jurales, que están confinadas dentro del linaje, y las relaciones personales de afecto, estima y apego.

La solución ofrecida por el derecho paterno es la opuesta. En virtud del matrimonio se cede al marido y a sus parientes la posesión de la

53. Véase p. 211.

mujer y, por consiguiente, la de sus hijos. El marido romano obtiene *manus* sobre su esposa, y sus hijos quedan bajo su *potestas*. En esa clase de matrimonio, los parientes consanguíneos de la madre, sus hermanos y hermanas, no tienen derechos sobre los hijos, quienes, a su vez, no tienen derechos sobre ellos. Los vínculos jurales entre una mujer y sus germanos quedan cortados por su matrimonio. Pero eso no elimina la posibilidad de relaciones de afecto personal. Es característico de los sistemas que se aproximan al derecho paterno que se espere de los hermanos y hermanas de la madre que extiendan a los hijos de dicha mujer atención cariñosa e indulgencia cordial, y que se espere del hijo de la hermana que dé muestras de afecto hacia los tíos y las tías maternos. Una vez más, existe una separación entre las relaciones jurales y las relaciones de afecto personal.

El derecho materno, representado por los nayars, y el derecho paterno, representado por una de las formas de matrimonio de Roma, nos proporcionan puntos de referencia útiles para intentar establecer una tipología sistemática de los sistemas de parentesco. En esos dos tipos la estructura es de tal modo que las relaciones legales y jurales están limitadas en la medida de lo posible al linaje y a sus relaciones de parentesco. Lo contrario de esto lo encontramos en lo que aquí llamamos sistemas cognaticios, en los que las relaciones jurales están basadas en el parentesco cognaticio reconocido tanto por la línea masculina como por la femenina. Esos sistemas, o aproximaciones parecidas, los encontramos en algunas sociedades primitivas como la de las islas Andamán, y en sociedades avanzadas como las de la Inglaterra anglosajona y moderna.

En Africa un sistema que se aproxima bastante al tipo ideal de sistema cognaticio es el de los lozi, en el que la insistencia en el parentesco unilineal es mínima, con lo que apenas se puede decir que los linajes sean rasgos de la estructura social. El profesor Gluckman ha expuesto el marcado contraste existente entre el sistema lozi y el de los zulúes, que es una aproximación estrecha al de derecho paterno[54]. El sistema lozi contrasta también con uno de derecho materno.

Las relaciones de parentesco que incluyan derechos y deberes también pueden reconocerse tanto por la línea masculina como por la femenina en un sistema de doble linaje en el que la estructura incluye tanto los linajes o clanes patrilineales como los matrilineales. Un ejemplo de ese tipo de sistema lo presenta en este volumen el ensayo sobre los yakö del profesor Daryll Forde. Cada individuo tiene una serie de relaciones de parentesco bien definidas dentro de su linaje y clan patrilineal, y otra dentro de su linaje y clan matrilineal.

Así, tenemos cuatro tipos de sistemas (tipos ideales basados en ejemplos empíricos) que nos ofrecen un marco dentro del cual establecer una tipología: sistemas de derecho paterno, sistemas de derecho materno, sistemas puramente cognaticios, y sistemas de doble linaje.

En Africa la aproximación más estrecha al de derecho materno puro es el sistema de los ashanti, del que el profesor Fortes da una descrip-

54. Véase *infra*, pp. 185 y ss.

ción analítica en este volumen[55]. Dicho sistema está experimentando modificaciones bajo influencias europeas de diferentes tipos, pero todavía conserva algunos de sus rasgos anteriores. El ensayo del profesor Fortes ilustra lo que en este examen hemos considerado el rasgo estructural básico del sistema de derecho materno: la estrecha y permanente solidaridad del grupo de germanos de una misma carne y sangre. Es cierto que existe la familia parental, pero no es la forma normal del grupo doméstico. Queda bien clara la importancia de la transmisión de la propiedad del linaje y también los vínculos religiosos que unen a las personas de ascendencia común por línea femenina.

Los que podemos llamar sistemas «limitados», que se aproximan no muy estrechamente al de derecho materno, son característicos de algunas partes de Africa central y aparecen comparados en el ensayo del Dr. Audrey Richards. En el sistema del Bajo Congo, el tipo *A* del Dr. Richards, existe un compromiso interesante en forma de una división de derechos. Los miembros varones de un linaje matrilineal siguen viviendo juntos en un grupo corporativo que es dueño de la propiedad y tiene su propio culto religioso. Pero el grupo cede ciertos derechos sobre sus miembros hembras a sus maridos, cuando aquéllas se casan. Las mujeres conservan una conexión importante con el grupo de sus hermanos, pero no viven con ellos. La unidad doméstica es la familia parental, el hombre, la mujer y los hijos pequeños. Los muchachos, cuando llegan a determinada edad, abandonan a la familia parental para incorporarse al grupo compuesto por los miembros varones del linaje. Se trata de un sistema con división de derechos; el padre tiene derechos sobre su esposa y sobre sus hijos pequeños dentro de la familia parental y, naturalmente, los deberes correspondientes. Pero, en última instancia, sus hijos quedan bajo el poder y la autoridad de los hermanos de su madre.

El sistema de algunas tribus de Rodesia y de Nyasa es una formación de compromiso en que la división de derechos no parece estar definida claramente, con lo que hay variaciones en la práctica no sólo de una tribu a otra, sino también dentro de una misma tribu. Eso está en relación con la estructura social de esa región, con su marcada movilidad, ya que las personas se trasladan de una aldea a otra o fundan nuevas aldeas, con lo que los habitantes de una aldea determinada varían de vez en cuando. El principio estructural del derecho materno reviste la forma opuesta a la de las tribus del Congo, por la tendencia del grupo de las hermanas a seguir viviendo juntas, por lo menos durante algún tiempo. Un ejemplo de ello es el amplio grupo doméstico de los bemba, compuesto por ùn hombre y su esposa y sus hijas casadas con sus maridos e hijos; el grupo se desintegra, cuando un hombre con sus hijas forma un nuevo grupo doméstico del mismo tipo.

Tanto el profesor Fortes como el Dr. Richards llaman la atención sobre la existencia de tensiones en los sistemas de parentesco de los ashanti y de los bemba. Pero las tensiones y las posibilidades de conflicto exiten en cualquier sistema de derechos y deberes. La coacción de las obligaciones sociales puede sentirse con frecuencia como fastidiosa. En

55. Véase *infra*, pp. 281 y ss.

ciertas circunstancias los seres humanos tienen la desgraciada tendencia a insistir en sus derechos en lugar de ser escrupulosos en el cumplimiento del deber. Pero es evidente que un sistema basado en un compromiso o en compromisos sucesivos es más propenso a revelar tensiones o conflictos que uno en que las relaciones jurídicas estén definidas claramente y aceptadas socialmente. No hay razón para que un sistema de derecho materno presente más dificultades para el ajuste individual que un sistema de derecho paterno. Pero un sistema como el de los bemba, con su división de derechos y sus ocasiones de reajuste de la estructura, ha de depender evidentemente de la forma como los individuos hagan los ajustes personales mutuos.

Al parecer, los ila tienen un sistema mixto que se aleja más del de derecho materno que del de derecho paterno, a pesar de la existencia de clanes matrilineales y de algunos otros rasgos matrilineales.

Los pueblos nguni de Africa del Sur, representados en este volumen por los swazi y los zulúes, pueden considerarse de derecho paterno. La posesión de los hijos está determinada por el pago matrimonial. Ellos mismos lo expresan así: «el ganado engendra hijos» y «los hijos están donde no está el ganado». Pero, durante su infancia, los hijos pertenecen a su madre. Eso se expresa simbólicamente en la costumbre en virtud de la cual puede protegerlos de la enfermedad haciendo collares de pelo de la cola de su vaca *ubulunga*, que pertenece al rebaño ancestral de su propio linaje y que lleva consigo al casarse, de modo que durante el primer período de su matrimonio puede beber la leche del ganado de su propio linaje. El animal *ubulunga*, vaca en el caso de una mujer y toro en el de un hombre, es un vínculo entre el individuo y los *sacra* de su linaje, el ganado, el corral y los espíritus ancestrales. Después de su matrimonio, una mujer tiene derecho a la protección de los dioses de su propia familia y también sus hijos pequeños, que están más unidos a ella que a su padre. En la adolescencia es cuando un muchacho o una muchacha pasa a incorporarse plenamente al linaje del padre. Algo semejante existe en el sistema de los ashanti y de forma más precisa todavía en los sistemas del Congo, por el hecho de que la relación de un muchacho con los hermanos de su madre pasa a ser el hecho preponderante en su vida después de la adolescencia.

Esta sección ilustra el método del análisis tipológico aplicado a las instituciones del parentesco. El procedimiento consiste en seleccionar determinados tipos que pueden usarse como criterios con los que comparar otros. Para el tipo de derecho materno fue necesario acudir a una región no africana, puesto que incluso los ashanti tienen sólo un sistema limitado de derecho materno y, además, los antropólogos del siglo pasado seleccionaron los sistemas nayar y menagkabau como los más representativos de la sociedad de derecho materno o matriarcado. También ha sido habitual presentar a los romanos antiguos como un ejemplo de sociedad de derecho paterno o patriarcado, aunque, si deseamos un ejemplo africano, podríamos presentar a los zulúes. Se ha afirmado que el principio estructural más importante tanto del derecho materno como del paterno es la insistencia máxima en el linaje como fuente de las relaciones jurales o legales. Por consiguiente, el tipo opuesto es el de los

sistemas cognaticios en que el linaje no está reconocido o lo está muy poco. Eso nos da tres puntos fijos donde podemos dibujar un mapa en el que podríamos colocar los sistemas por referencia a dichos puntos.

Para entender algunos rasgos del parentesco hemos de reconocer que en muchos sistemas la unidad estructural se compone de una mujer y de sus hijos. Eso se ve con mucha claridad en las tribus patrilineales de Africa del Sur en que una familia poliginia se compone de dos o más unidades, cada una de ellas con vivienda y suministro de alimentos propios, unidas por la relación con el hombre que es marido y padre. Mediante la posición de esa unidad estructural en la estructura total del parentesco es como podemos definir el contraste entre el sistema de derecho materno y el de derecho paterno. En el sistema de derecho materno auténtico la unidad constituida por el grupo de la madre y de los hijos está incorporada completamente, jural y legalmente, al grupo de los hermanos y hermanas de la mujer. En el sistema de derecho paterno auténtico la unidad está incorporada para fines jurales a un grupo compuesto por los hermanos con sus esposas e hijos.

Al intentar clasificar los sistemas de parentesco, un rasgo de la mayor importancia es la forma como está definida institucionalmente la relación de una persona con los germanos de su madre y con los germanos de su padre. En cualquier sistema que se aproxime al tipo cognaticio hay una tendencia a tratar al hermano del padre y al hermano de la madre como parientes del mismo tipo y lo mismo ocurre con la hermana del padre y con la hermana de la madre; pero la asimilación puede ser menos completa en los casos en que haya algún reconocimiento, por ligero que sea, de las relaciones unilineales. A veces el grado de asimilación puede ir indicado por la terminología, como en el uso inglés de *uncle* («tío») y *aunt* («tía»). En las terminologías clasificatorias puede aparecer en la inclusión del hermano de la madre en el término usado para referirse al «padre» y de la hermana del padre en el término usado para referirse a la «madre». En el sistema lozi un hombre llama «madres» a todos los parientes cognaticios de su madre de la generación de ésta (los hijos de los hermanos y hermanas del padre y de la madre de ésta), tanto a los varones como a las hembras, y llama «padres» a todos los parientes cognaticios de su padre. Por consiguiente, en esa terminología no se reconoce un linaje matrilineal o patrilineal, sino la distinción del inglés antiguo entre los cognados del lado de la «lanza» (a través del padre) y los del lado del «huso» (a través de la madre). Contrasta con la costumbre bantú de usar «padre» para los hermanos y hermanas del padre y otros parientes del linaje y de la generación del padre, lo que constituye una aplicación del principio unilineal.

Los sistemas cognaticios son raros, no sólo en Africa, sino en el mundo entero. Ya hemos indicado las razones: es difícil establecer y mantener un sistema de límites extensos sobre una base puramente cognaticia; sólo un sistema unilineal permite la división de una sociedad en grupos de parientes distintos y organizados.

En una clasificación de sistemas unilineales hay que conceder un lugar importante a los sistemas, de los cuales el de los yakö constituye un buen ejemplo, que reconocen y atribuyen importancia tanto a las rela-

ciones del linaje patrilineal como a las del matrilineal. Eso proporciona una forma especial de organizar un sistema de derechos divididos mediante una segmentación transversal de la sociedad.

XII

análisis estructural

La concepción expuesta en esta Introducción es la de que para entender cualquier sistema de parentesco es necesario realizar un análisis en términos de la estructura y de la función social. Los componentes de las estructuras sociales son seres humanos, y una estructura es una distribución de personas en relaciones definidas y reguladas institucionalmente. La función social de cualquier rasgo de un sistema es su relación con la estructura y su permanencia y estabilidad, no su relación con las necesidades biológicas de los individuos. El análisis de cualquier sistema particular no puede realizarse de forma eficaz si no es a la luz del conocimiento que obtenemos mediante la comparación sistemática de los diferentes sistemas.

Todos los sistemas de parentesco del mundo son producto de la evolución social. Un rasgo esencial de la evolución es la diversificación mediante el desarrollo divergente y, por esa razón, existe una gran diversidad de formas de sistemas de parentesco. Las secciones de este volumen pueden dar una idea de la diversidad de los sistemas africanos. La comparación de los diferentes sistemas nos permite descubrir ciertas semejanzas. Algunas de ellas son rasgos limitados a una región étnica. Un ejemplo en Africa es el importante papel desempeñado por el ganado y su traspaso en el sistema de matrimonio y de parentesco. Es un rasgo de los pueblos patrilineales y ganaderos del Africa oriental y meridional, desde Sudán hasta Transkei. Aparece ilustrado en este volumen en el ensayo del profesor Wilson sobre los nyakyusa. Sería valioso que algún estudioso pudiera ofrecernos un estudio comparativo y sistemático de las diferentes costumbres de este tipo. Como ejemplo del tipo de fenómeno a que nos referimos, podemos citar la costumbre de algunas partes de Transkei por la que, si un hombre bebe leche del ganado de un linaje diferente al suyo, en adelante no puede casarse con una mujer de dicho linaje; es su pariente a través de la leche y del ganado. En la misma región la ceremonia que completa un matrimonio es aquella en que la esposa, que generalmente ha dado a luz por lo menos a un hijo, bebe por primera vez la leche del rebaño de su marido.

Existen otras semejanzas de costumbres que, lejos de estar limitadas a una región étnica, están distribuidas ampliamente por partes del mundo distantes unas de otras. En regiones distribuidas por todo el mundo encontramos costumbres de evitación y de burla entre parientes por matrimonio. La costumbre de la familiaridad privilegiada del hijo de una hermana para con el hermano de su madre la encontramos en algunos pueblos de Africa, de Oceanía y de Norteamérica. También, los swazi de Africa del Sur y los cherokee de Norteamérica aplican el término «abuela» (*ugogo* en swazi) a todas las mujeres del linaje o del clan de determinados abuelos (el padre del padre y el padre de la ma-

dre entre los matrilineales cherokee; la madre del padre y la madre de la madre entre los patrilineales swazi) y sienten cierta preferencia por el matrimonio con semejante «abuela». El criterio para poner a prueba una teoría general del parentesco ha de ser la ayuda que nos preste para entender o explicar esas semejanzas.

Para que un sistema de parentesco exista, o siga en existencia, ha de «funcionar» por lo menos con alguna eficacia. Ha de proporcionar una integración de las personas en un conjunto de relaciones dentro de las cuales pueda influirse mutuamente y cooperar sin conflictos demasiado serios. En todos los sistemas existen tensiones y posibilidades de conflicto. El profesor Fortes y el Dr. Richards han señalado las tensiones que existen en sociedades que se aproximan al sistema de derecho materno. En sistemas que se aproximan al de derecho paterno las tensiones son diferentes, pero no dejan de existir, como puede verse en la descripción de los swazi. Para que un sistema funcione eficazmente ha de proporcionar métodos de limitar, controlar o resolver dichos conflictos o tensiones. El Dr. Nadel, en su ensayo sobre los nuba, pone en contraste el sistema nyaro, que, según cree, proporciona una integración social efectiva, con el sistema tullishi, que funciona con menor eficacia. Cree que los tullishi han tenido menos éxito que los nyaro a la hora de construir un sistema bien ordenado de relaciones sociales e intenta encontrar la razón.

El hecho de que un sistema de parentesco funcione bien o no tan bien como modo de integración social depende de la forma como esté elaborado. Así como un arquitecto al diseñar un edificio tiene que elegir los principios estructurales que va a usar, así también, aunque de forma menos deliberada, en la elaboración de un sistema de parentesco existe cierto número limitado de principios estructurales que pueden usarse y combinarse de diferentes formas. El carácter de la estructura depende de la selección, de la combinación y de la forma de usar dichos principios. En consecuencia, un análisis estructural de un sistema de parentesco ha de hacerse en función de los principios estructurales y de su aplicación.

En todos los casos la unidad estructural parece ser el grupo de los germanos, hermanos y hermanas. Ese grupo tiene su propia estructura interna en virtud de la distinción entre los sexos y el orden de nacimiento. Sin embargo, sus miembros son de «una sola carne y sangre», y cada sistema utiliza de algún modo esa solidaridad entre germanos. Eso significa que en todas partes se considera que hermanos y hermanas deben darse muestras de afecto y deben cooperar entre sí sin conflictos graves. En esta Introducción hemos ilustrado algunas de las formas como se utiliza la solidaridad y la unidad del grupo de germanos para construir estructuras más amplias.

Puesto que en todas las sociedades el vínculo de parentesco más estrecho es el existente entre los hijos y su madre, el grupo de los hermanos y hermanas con su madre constituye una unidad de una estructura más amplia. Podemos verlo en las familias poliginias de las sociedades patrilineales y aparece ilustrado en las descripciones de los zulúes y de los swazi. En esos casos la familia parental compuesta se compone

de grupos formados de madre e hijos, cada uno de los cuales forma una «cabaña» o «casa» (*indlu*) distinta, unida al hombre que es padre y marido.

En esta Introducción hemos sugerido que una de las preguntas más importantes que hemos de hacernos sobre un sistema es si utiliza el parentesco unilineal distinguiéndolo del parentesco cognaticio y de qué modo. El parentesco unilineal recibe sólo un reconocimiento mínimo, si acaso, entre los lozi; los ashanti insisten en el parentesco matrilineal, y los nuer y los zulúes en el parentesco patrilineal; tanto el parentesco matrilineal como el patrilineal aparecen utilizados en la elaboración del sistema de los yakö. Entre esos cuatro tipos seleccionados existen muchas formas intermedias.

Otro rasgo importante de la estructura social de cualquier pueblo es la forma como está relacionado el sistema de parentesco con la distribución territorial de las personas. En el pasado eso no se ha tenido demasiado en cuenta. El Instituto Rhodes-Livingstone está haciendo ahora estudios minuciosos y el ensayo del profesor Evans-Pritchard que figura en este volumen está encaminado a estudiar ese aspecto de la estructura social de los nuer. Las relaciones de parentesco ejercen la influencia más constante sobre la vida social en el caso del contacto y de la cooperación de los vecinos en un grupo territorial como la aldea, o lo que el profesor Schapera llama distrito. El profesor Evans-Pritchard llama la atención sobre la diferencia entre las relaciones diádicas, de persona a persona, que todos los sistemas de parentesco incluyen y las relaciones de grupo que un sistema de linajes o clanes establece. Naturalmente, ambas van incluidas en lo que aquí hemos llamado sistema de parentesco, pero es necesario reconocer la diferencia que existe entre ellas.

En este volumen no ha sido posible tratar sistemáticamente la relación de los sistemas de parentesco con otras partes del sistema social, la religión, la organización política y la vida económica. No obstante, eso puede hacerse en estudios monográficos de pueblos particulares. El profesor Evans-Pritchard en su libro sobre los nuer, por ejemplo, ha estudiado el papel desempeñado por el sistema de linajes en la organización política de ese pueblo, y el Dr. Kuper en *An African Aristocracy* ha mostrado cómo el sistema de parentesco de los swazi está relacionado con su organización política.

Las sociedades africanas están experimentando cambios revolucionarios a consecuencia de las administraciones europeas, de las misiones y de los factores económicos. En el pasado la estabilidad del orden social en las sociedades africanas ha dependido mucho más del sistema de parentesco que de ninguna otra cosa. En las nuevas condiciones los sistemas de parentesco tienen por fuerza que resultar afectados. Los primeros cambios tienen inevitablemente efectos destructivos sobre el sistema de obligaciones existente. El antropólogo puede descubrir nuevas tensiones, nuevos tipos de conflicto, como ha hecho el profesor Fortes en el caso de los ashanti y como revela el profesor Daryll Forde en el caso de los yakö. En la actualidad resulta imposible decir qué alcance tendrá la desintegración del orden social existente y en qué dirección se intentará o será posible la reconstrucción. Están debilitándose las sanciones

previstas por los sistemas de parentesco para el control de la conducta. Por ejemplo, algunas de dichas sanciones eran religiosas y no pueden persistir en los casos en que la acción misionera dé resultado. A juzgar por lo que está ocurriendo en algunas partes de Africa, las nuevas sanciones, cuyos agentes son los policías y el sacerdote o pastor de la iglesia, están demostrando ser menos eficaces que los que tenían por agentes a los parientes, cuyas palabras estaban respaldadas por la autoridad de los antepasados.

El proceso de cambio es inevitable. La administración colonial puede controlarlo hasta cierto punto y muy relativamente, y es evidente que la eficacia de una acción adoptada por una administración depende del conocimiento que tenga a su disposición sobre la sociedad nativa, su estructura e instituciones y sobre lo que le esté ocurriendo en el momento presente. Un antropólogo sensato no intentará decir a un administrador lo que debe hacer; su misión especial consiste en suministrar el conocimiento recogido y analizado científicamente que el administrador puede usar, si lo desea.

HILDA KUPER

EL PARENTESCO ENTRE LOS SWAZI

Los swazi del sudeste de Africa son una amalgama de clanes nguni y sotho, políticamente unidos a finales del siglo pasado por la aristocracia conquistadora nguni. Mediante esta conquista, la lealtad al rey se impuso sobre la lealtad al clan, originando un sistema de gobierno en el que los clanes —la mayor extensión unilateral de un grupo de parentesco— se subordinaron a una organización política y militar centralizada. Las pautas de parentesco de los sotho se amalgamaron, como veremos, con las de los nguni dominantes.

La familia real creó a todo lo ancho de la nación un parentesco ficticio, en el que el rey y su madre eran los padres simbólicos del pueblo, y gran parte de su autoridad se expresa en términos de parentesco y sus derechos y obligaciones concomitantes. Así, en el terreno de la religión los gobernantes apelan a sus antepasados reales en nombre de toda la nación, según el mismo principio por el que el cabeza de cada caserío apela a sus propios antepasados en nombre de los parientes que dependen de él. El parentesco swazi opera tanto a nivel doméstico como a nivel nacional, pero este último es una derivación y en este ensayo me centraré en los aspectos domésticos [1].

La palabra swazi para parentesco —*ubunini*— se refiere tanto a las relaciones de parentesco en general como en sentido específico. El término *isinini* (pariente, sea hombre o mujer) se extiende también a las personas que no son parientes, como tratamiento afectivo y de reconocimiento.

El clan

Todos los swazi pertenecen a un clan patrilineal, cada uno de los cuales tiene un *isibongo* distintivo o nombre de clan. Los nombres de

1. He descrito el aspecto nacional del parentesco en *An African Aristocracy*, 1947, pp. 54 ss

los clanes (de los que he contado más de setenta) son epónimos o bien se refieren a episodios de la historia de los fundadores. Cierto número de clanes ahora distintos constituía antes un solo clan, y este fenómeno se hace patente con el *isinanatelo* (de *ukwenana*, tomar prestado con la intención de devolver). En realidad, el *isinanatelo* es el nombre de un clan extenso que proporciona útiles claves históricas sobre los movimientos y las afiliaciones de los clanes. Si aparece el mismo nombre en más de un *isinanatelo*, los grupos pueden considerarse subclanes emparentados y el matrimonio entre los miembros es tabú para ellos y para los individuos del clan. Sólo en el caso del clan real —el nkosi— está permitido el matrimonio entre subclanes.

La subdivisión de los clanes continuó al mismo tiempo que se centralizaba la autoridad política y la fisión era más frecuente en el clan gobernante (el nkosi). Los nkosi ginindza, mamba, dvu, ngwenya y otros son todos ramales del nkosi dlamini original. Cuando el vínculo con el antepasado real se hace tan lejano que no supone privilegios, en ocasiones desaparece el mismo nombre nkosi del clan. Los clanes se subdividen gracias a la rivalidad de los hermanos para el liderazgo; o bien, para premiar a un miembro del clan por sus servicios, otorgándole unos seguidores y una zona; o bien (en el clan nkosi) para sancionar un matrimonio en su interior. La subdivisión sólo continúa ahora en el clan real, lo que permite que el rey se case con mujeres en otro caso prohibidas por la ley de la exogamia. Indirectamente, esto mantiene a la nobleza dlamini en minoría numérica y, al mismo tiempo, permite que el rey reafirme su dominio sobre todas las secciones del pueblo a través de los vínculos del matrimonio polígamo.

En un período de la historia swazi cada clan tenía su centro territorial, pero en la actualidad sólo un número limitado tiene una localidad claramente definida. La prueba del fundamento local lo proporciona el cambiante significado de la palabra *isifunza*: en respuesta a la pregunta sobre cuál es su *isifunza*, los informadores suelen dar su *isibongo*, pero cuando se les pregunta: «¿Quién es el jefe de la *isifunza?*», unos dan el nombre del cabeza político de su distrito, aunque tenga un nombre de clan distinto del suyo, y otros dan el nombre del individuo que consideran el heredero directo del fundador de su clan, aunque no viva en la misma localidad. Por tanto, ha aparecido una diferencia entre el *isibongo*, que puede estar desperdigado en cierta cantidad de unidades políticas, y el *isifunza*, que es una unidad política local con o sin núcleo de parentesco.

La segmentación de los clanes swazi no ha dado lugar a ninguna estructura diferenciada de linajes intervinculados, es decir, a ninguna estructura en que se recuerden los vínculos. Excepto en los clanes que tienen tareas específicas en la organización nacional, ni siquiera se sabe siempre cuál es el linaje más antiguo. Por regla general, los linajes son paralelos y no pueden trazar su exacta conexión genealógica. No hay ninguna palabra específica para el linaje: lo más aproximado es el término *lusendro*, que originalmente se aplicaba a todo el clan, pero que ahora está restringida al consejo de familia, el cual más o menos coincide con el linaje. La profundidad del linaje de un plebeyo rara vez

supera las cinco generaciones; en el caso de los aristócratas se amplía a ocho o diez.

Los miembros del clan siguen tabús y rituales similares, pero sólo unos pocos clanes continúan todavía practicando rituales que abarquen al clan como tal. Existe una graduación de clanes dentro de una jerarquía aproximada, de acuerdo con su posición en la estructura tribal: en el ápice está el clan conquistador nkosi dlamini, en el que sobresale el linaje del rey. Este va seguido de los clanes que han proporcionado reinas madres, a continuación los clanes que tienen su propio ritual de la jefatura, luego los clanes que mantienen una posición de importancia nacional y, por último, los clanes que no tienen ceremonias que coordinen al clan, ni cargos nacionales ni centro localizado. La graduación de los clanes no se basa en las costumbres, todas las cuales son consideradas de igual valor por sus miembros. Además, la graduación es flexible, habiéndose elevado unos clanes por medio de la diplomacia o la lealtad y habiendo descendido otros a consecuencia de una derrota o traición. La posición del clan real marca el límite posible de la promoción.

Resulta claro que la efectividad de la pertenencia al clan depende de la posición nacional del clan. Para los hombres y mujeres de los clanes más importantes, la pertenencia al clan supone privilegios políticos y sociales, pero para los miembros aislados de los clanes desperdigados, derrotados o inmigrantes, el clan es simplemente un grupo exogámico con un nombre común y unas pocas costumbres comunes; no tienen ninguna organización definida ni alegan tener fuertes lealtades.

La exogamia swazi se extiende más allá del subclan, hasta el clan, pero, como ya se ha mencionado, no es obligatoria en el caso del rey. Además, en contraste con otros nguni, un hombre puede casarse dentro del clan de su madre, de su abuela paterna y de su abuela materna, como veremos, aunque en cada uno de estos casos tiene prohibido hacerlo con determinados parientes. Los principios que afectan al aspecto del parentesco de las actividades del clan se desarrollan a partir del comportamiento dentro de la familia.

La unidad familiar

El punto de partida del sistema de parentesco swazi —la «familia elemental» compuesta de padre, madre e hijo— se basa, como en todas las sociedades, en el reconocimiento de una relación social que puede coincidir o no coincidir con el vínculo físico. Los swazi dicen: «El hijo tiene la misma sangre que su padre y su madre», pero si un hombre se ha negado a realizar la ceremonia matrimonial reconocida, los hijos pasarán a formar parte de los parientes de la madre. La prueba indiscutible, pero en modo alguno única, del matrimonio legal es la aceptación por parte de los parientes de la novia de una cierta cantidad de ganado llamada *emabeka* según la costumbre de la *ukulobola*[2]. La *ukulobola* está específicamente relacionada con la fertilidad de la mujer y

2. Sólo el rey tiene permitido no entregar *emabeka* por sus reinas.

con los derechos sobre los hijos. En los casos en que la mujer es estéril y ya se ha pagado el ganado, debe entregarse una sustituta «para parir por ella». Los derechos otorgados sobre los hijos aparecen cuando el súbdito obtiene el «ganado matrimonial» de su jefe; se dice entonces que la primera hija de la unión es hija del jefe y el ganado que se recibe cuando ella se casa va al heredero del jefe. Si el rey contribuye, aunque sea con un solo animal, recibe toda la *emabeka* de la primera hija. En ambos casos, la mujer es reconocida como la esposa legal del súbdito, y el pago de ganado no da al otro individuo derechos sexuales. Todos los demás hijos, aparte de la primera hija, se consideran del marido, incluso cuando éste pueda no ser el padre real. Un hombre puede *lobola* a una mujer mucho después de que le haya dado hijos y, a partir de ese momento, los establece como su descendencia legítima, pero —y en esto se diferencian señaladamente los swazi de las vecinas tribus bantúes— también puede *lobola* simplemente a los hijos, dejando que la mujer se case en otra parte.

Las relaciones sociológicas entre padre e hijo pueden entrar en conflicto con el lazo fisiológico, pues si bien el padre puede ser privado del derecho a la paternidad social, se dice que el hijo es impelido por la «llamada de la sangre» a buscarlo en la vida posterior. Aquí tenemos uno de los muchos casos en que la norma social es puesta en cuestión por las emociones individuales; desde otra perspectiva, los intereses emocionales del hombre y la mujer por una descendencia de «sangre» legítima constituye una sanción de la mayor importancia en apoyo de la estabilidad familiar. La importancia que conceden los hijos a la respetabilidad de la madre y a sus derechos dentro de la familia paterna queda clara en los casos en que, después de la muerte del padre y a veces incluso después de la muerte de la madre, entregan la *emabeka* de ella a sus parientes.

Los swazi consideran que hacer hijos legítimos es una obligación social de los hombres y las mujeres adultos. Durante los años posteriores a la pubertad se cuenta con que los muchachos y las muchachas tengan *tingani* (novios y novias), pero la muchacha que se queda embarazada pierde valor en el mercado matrimonial y los muchachos son multados con hasta diez cabezas de ganado, según la categoría de la muchacha y el fallo del tribunal. Después del matrimonio, el énfasis recae en la natalidad. «El 'ganado matrimonial' está encerrado por la honda de transportar» (con la que se sujeta el hijo a la espalda de la madre) es un dicho habitual. Caso de que un hombre adulto muera sin hijos, pero dejando una amante, es obligación de su padre o del heredero de su padre entregar el ganado por ella y proporcionar un «muslo» del grupo de parentesco para dar hijos al difunto. Este es un ejemplo de lo que Evans-Pritchard ha denominado el «matrimonio fantasma». Caso de que una mujer sea estéril, el marido tiene derecho a una coesposa de la familia de ella que le dé hijos, y se habla de ellos como hijos de la primera mujer al mismo tiempo que de la segunda. La extensión de la maternidad mediante el parentesco de las coesposas se describe como «poner en el vientre de otra». El marido puede incluso tomar como heredero al hijo de cualquier esposa joven y «ponerlo en el

vientre» de una esposa más antigua no emparentada con ella. Este tipo de adopción se practica con más frecuencia en el caso de las esposas principales que no tienen hijos, y entonces lo mejor es escoger muchachos cuyas madres hayan muerto o estén muy apegadas a la esposa más antigua. No se conoce la adopción de hijos con los que no haya vínculos de parentesco, siendo lo más parecido la antigua costumbre de acaparar huérfanos cuyos padres habían muerto en la guerra o a consecuencia de la brujería. En muchos sentidos, estos hijos se identificaban con los del cabeza de familia, pero cuando no estaban presentes se los calificaba de *tigcili* (siervos domésticos) y no se incluían en el círculo de los parientes de pleno derecho.

Las esposas y los hijos son considerados los mayores bienes de un hombre y la poligamia constituye la ambición de los miembros de la tribu, una ambición que consiguen en mayor número los aristócratas y los plebeyos maduros y ricos. Se supone que el rey tiene más esposas que ninguno de sus súbditos; y el actual rey, nacido en 1902, tiene más de cuarenta esposas. No sólo aumentan las reinas su prestigio y le proporcionan mano de obra, sino que son diplomáticamente seleccionadas entre un abanico de clanes que desde ese momento entran en relaciones políticas con la familia real. Los swazi dicen: «la naturaleza del hombre es polígama (*isithembu*), mientras que la naturaleza de la mujer se satisface con los hijos».

La residencia doméstica

Al casarse, la muchacha swazi deja a su familia y se va a vivir a la residencia (*umuti*) del marido. Si los padres de él viven, puede unir su choza al círculo paterno o bien construirla en la vecindad. Caso de que el patriarca tenga cierto número de esposas, hay una fuerte tendencia, especialmente cuando se casan los hijos, a subdividir la residencia doméstica en unidades menores de madres e hijos. Las mujeres siempre se trasladan con sus hijos, pero mientras el patriarca vive, él es la máxima autoridad en todas las cuestiones legales y económicas. Es más probable que los hermanos carnales sigan compartiendo la misma residencia doméstica después del matrimonio que en el caso de los hijos de distintas madres, pero cuando tienen muchas esposas, los hermanos carnales suelen construir por separado, quedándose la madre con el hermano mayor y visitando a los más jóvenes. La sección de la residencia doméstica en que vive la madre se conoce como la residencia capital (*umpakatsi*) y, en relación con ella, cualquier otra sección es denominada simplemente las barracas (*lilau*).

Las residencias domésticas, irregularmente desperdigadas por el campo, varían considerablemente en tamaño según la riqueza y el estatus del cabeza del grupo doméstico. En una zona de muestra de 66 residencias domésticas, el número medio de habitantes era 7,2 en las familias plebeyas y 22,5 en las residencias domésticas de aristócratas. El mayor *umuti* del país es propiedad de la familia gobernante; el más pequeño

que encontré pertenecía a un viudo cristiano que vivía con dos hijos solteros a varias millas de su pariente más próximo. El pequeño grupo aislado, que no constituye ni siquiera una unidad familiar completa, es un producto moderno y todavía muy raro, aunque por diversas razones —económicas, religiosas y políticas— indudablemente las residencias domésticas van perdiendo tamaño. La disolución del grupo local de parentesco es un indicio de determinados cambios que están ocurriendo en la estructura tradicional, pero el espacio no nos permite un análisis de estos cambios.

La residencia doméstica tradicional tiene forma de semicírculo que mira hacia el corral circular del ganado que constituye el centro. Cada mujer casada tiene su propia vivienda, que consta de una choza de estar y otra para almacenar, así como de una cocina rodeada de una alta valla de cañas. Cada recinto se llama «la choza de fulana» y el parentesco se cuenta a través de las distintas «chozas». No existe un orden rígido de las «chozas» por rangos, como ocurre entre algunos bantúes meridionales, pero la «gran choza» (*indlumkulu*) suele estar en el centro del semicírculo. La ocupa la madre del cabeza del grupo doméstico o, si ha fallecido, una madre clasificatoria o una esposa especial elevada al estatus de «madre». El *indlunkulu*, asociado a los ancianos del linaje del cabeza del grupo doméstico, es el altar de la residencia doméstica. Las esposas se agrupan a los lados según un orden determinado, en gran parte, por los deseos del cabeza del grupo doméstico, aunque con frecuencia suele colocar el recinto de la primera esposa a la derecha de la «madre» y el de la segunda a la izquierda, el de la tercera a la derecha, etc. No obstante, la subdivisión de la residencia doméstica no sigue ningún agrupamiento determinado de chozas y rompe el orden original. En el harén del rey y de los príncipes gobernantes, la disposición de las mujeres es algo distinta: hay cierto número de «grandes reinas», cada una con cierto número de «pequeñas reinas» pertenecientes a sus chozas.

En todas las residencias domésticas la línea del cabeza del grupo doméstico es la preponderante. Todos sus hijos tienen el *isibongo* paterno, que es el mismo que el de sus hermanos y los hijos de éstos y el de cualquiera de sus hermanas que vivan en la casa. Las esposas siempre retienen sus propios nombres de clan y esto las distingue como las «extranjeras», el grupo de fuera. Las personas que no están emparentadas pueden pertenecer al cabeza del grupo doméstico y vivir en su *umuti*, pero existe una clara diferenciación, de acuerdo con el distinto *isibongo*, entre «nuestra familia» y la «gente fría».

Como todos los bantúes meridionales, los swazi viven de cultivar cereales y de la cría de animales, y la residencia doméstica es la principal unidad de la economía tribal, con una división del trabajo regulada por la edad y el sexo. Las mujeres son fundamentalmente responsables del trabajo rutinario, que tiene menos valor de prestigio que las actividades que monopolizan los hombres.

La religión swazi, al igual que la economía swazi, concede en la residencia doméstica mayor poder a los hombres que a las mujeres. Si bien tanto los hombres como las mujeres devienen espíritus ancestrales des-

pués de la muerte, los hombres son quienes ofician como sacerdotes de la familia para toda la residencia doméstica.

El grupo que vive en la residencia doméstica nunca es permanente; fluctúa a consecuencia de los matrimonios, los nacimientos, las muertes, la emigración y la inmigración. Al mismo tiempo, el comportamiento inicial se conforma en la familia elemental con su base local en la residencia doméstica. En ésta el individuo adquiere las normas estereotipadas que reflejan los valores económicos, legales y religiosos de la sociedad, esenciales para la estabilidad y perpetuación de la estructura social general.

Pautas básicas de comportamiento

En la siguiente sección esbozaré los tres conjuntos básicos de pautas de comportamiento de la familia inmediata: entre esposos, entre padres e hijos y entre germanos. Puesto que la familia ideal es polígama, también debe tratarse la situación de las coesposas. Las pautas de comportamiento encajan en el entramado legal que restringe las preferencias y las aversiones individuales. Inevitablemente, las normas de parentesco que formula la gente dan poca idea del grado de libertad, o de la flagrante violación, o de los intereses contradictorios que surgen del comportamiento observado, y esto no puede ser sino brevemente aludido en este artículo.

(*a*) *Marido y esposa*

La relación formalmente manifiesta entre marido y esposa destaca los derechos legales del marido y apenas menciona la influencia emocional de la esposa. Los matrimonios basados en el afecto son normales, pero en los hogares polígamos reporta un estatus inferior a la esposa y sus hijos con respecto a los matrimonios arreglados por los padres y a los matrimonios preferenciales. El marido es calificado de propietario (*umnikati*) de su esposa; no obstante, no puede hacer con ella lo que quiera sin que le llamen la atención no sólo sus parientes, sino la misma familia de ella. Si bien es el cabeza legal de la casa, ella tiene derecho a unas determinadas consideraciones. Tiene el derecho de *ubufati* (en cuanto esposa) de exigir tierra para su sostenimiento y el de sus hijos, ganado para proveer de leche a sus hijos y herencia, ayuda en las distintas actividades económicas y sociales, protección contra los insultos y ataques de los extraños. Si bien no puede disponer de sus cosechas sin el consentimiento del marido, tampoco él puede utilizar ninguna de las propiedades de la choza de ella —ni siquiera de los animales que ha destinado a sus hijos— sin su consentimiento. Sólo sobre la propiedad de la choza principal tiene el marido, junto con su «madre», un control incontestable. Pagando una cabeza de ganado a los padres de ella, el marido adquiere derechos sobre los ingresos independientes de la esposa como herbolista o adivina, aunque debe consultar con ella sobre el reparto. «La esposa está atada al marido por razones legales»; al mismo tiempo, el marido sabe que si desea te-

ner la casa en paz, debe atemperar la autoridad con consideración. Caso de que la esposa sea perezosa, se olvide de los hijos, se niegue a cocinar para el marido y sus parientes, o quebrante de cualquier otra forma su parte del contrato matrimonial, él tiene derecho a pegarla, aunque no con exceso —no debe «romper la piel»—, y caso de que lo haga, ella vuelve a su casa y sus parientes exigirán una multa antes de dejarla regresar. El adulterio de la mujer se califica de «robo» al marido y, antiguamente, la esposa era dolorosamente golpeada y al amante, si se le cogía en el acto, se le podía matar. Hoy los tribunales multan al amante, y la mujer puede ser golpeada; pero si el marido ha estado ausente durante años, puede ser condonada y se dice que ella «tiraba a los pájaros» por su marido, el cual tiene derecho a los hijos adulterinos. Esta reciente tolerancia del adulterio en las condiciones actuales, cuando gran cantidad de hombres se alejan de sus hogares durante largos períodos para trabajar para los europeos, parece ser una táctica defensiva del marido y de su grupo deseosos de beneficiarse de la fertilidad de la mujer por la que han pagado el ganado-matrimonial.

Los swazi practican el divorcio, pero es enormemente raro. El marido puede «devolver la esposa» si se comporta mal de manera continuada y le será devuelto su ganado menos dos cabezas por hija y una por hijo. Para la mujer es muy difícil negarse a volver con su marido si él pide a la gente de ella que la devuelva y está dispuesto a pagar la multa por cualquier error que admita haber cometido. En el único caso que he encontrado de una mujer que consiguió divorciarse, su marido la había golpeado tan brutalmente que sus parientes pusieron una denuncia contra él en el tribunal del Comisionado y fue condenado a seis meses de prisión. El hermano mayor del marido estuvo de acuerdo en que la mujer no debía volver y dijo a sus parientes que se quedaran con el ganado. Al comentar este caso, los viejos consejeros insistieron en que el marido seguía teniendo derecho sobre todos los hijos que ella pudiera tener. Sólo si el marido —y en el caso de que haya muerto, su heredero— está de acuerdo en «quebrar el estómago» o «quebrar el lomo», la mujer puede casarse por segunda vez. El segundo hombre paga una multa, por regla general de diez cabezas de ganado, de la que la mitad va al jefe y al grupo del primer marido la otra mitad. Los hijos nacidos después de este pago son descendencia legítima del segundo hombre, quien entrega una pequeña *emabeka* al padre de la muchacha, el cual no devuelve los animales entregados por el primer marido.

En la casa del marido (*ekhakhakhe*) se exige a la esposa una rígida etiqueta de *hlonipha* (respeto o vergüenza). Tiene prohibido utilizar los nombres, o palabras parecidas a las sílabas principales de los nombres, de los parientes varones más próximos y mayores del marido —el padre del padre del marido, el padre, los hermanos mayores del padre, los propios hermanos mayores—, estén vivos o muertos. Si se olvida, es amenazada con que se le pudrirá la lengua, y si continúa pronunciando los sonidos prohibidos, es enviada a buscar una multa de su familia. La esposa también debe evitar ciertos lugares de la casa del marido; le están vedadas varias clases de comidas, como leche, y no

debe vestir el tipo de ropas que se permiten a las muchachas de la familia; por último, debe comportarse con comedimiento y notable humildad en numerosas ocasiones. Las limitaciones de su conducta *ekhakhakhe* son más marcadas durante el primer año de matrimonio y, aparte de los tabús de lenguaje, decrecen con el nacimiento de los hijos y los años de servicios a los parientes políticos. Cuando tiene buena reputación, el marido, generalmente a sugerencia de la suegra y siempre que le sea posible, le regala uno o más animales llamados el *lipakhelo* (de *kupakhela*, servir). El principal objetivo es protegerla de la indigencia en la ancianidad y darle medios para ayudar a sus hijos. Una vez que la esposa tiene el *lipakhelo*, se le permite tomar leche cuajada *ekhakhakhe*. Las leyes de *ukuhlonipha*, aparte del lenguaje respetuoso, se modifican considerablemente si la esposa ya es pariente consanguínea del marido, o si es destinada a coesposa de una de sus parientas consanguíneas, en cuyo caso se dice que la primera esposa «ha terminado el *hlonipha*».

La esposa está subordinada al marido en la religión familiar. Sus antepasados pueden afectar la salud de ella o de sus hijos, pero sólo pueden ser aplacados en la casa de sus parientes consanguíneos varones y por la línea de varón que le corresponda. El marido es el sacerdote de sus propios antepasados y su obligación es tenerlos en buena disposición con respecto a su esposa. El alumbramiento difícil se atribuye a veces a la furia de los antepasados por el «rencor» existente entre él y la esposa. Cuando la joven pareja se ha «limpiado el corazón», se permite que el niño termine de nacer.

Las esposas del marido polígamo tienen estatus desiguales; durante su vida están ordenadas jerárquicamente, en primer lugar, según la antigüedad, teniendo la primera preferencia sobre la segunda y así sucesivamente, y después de la muerte los derechos de los hijos a la herencia y la sucesión están determinados por el rango de las madres y la forma del matrimonio. La primera esposa de un hombre importante la escogen sus parientes paternos mayores y su madre cuando consideran que está maduro para el matrimonio. La primera esposa es su *isisulamsiti* (quien quita la oscuridad) y no será elegida madre del heredero excepto en circunstancias especiales. Su hijo es el *lisokancanti* (primer circunciso), el consejero y el confidente de los hermanos menores, incluido el heredero.

Excepto en circunstancias especiales, el sucesor del marido polígamo no se conoce públicamente mientras vive el padre. Sólo después de la muerte del marido, el consejo de familia escoge al heredero de acuerdo con el estatus de las esposas.

El comportamiento público de las esposas también se regula por el rango y la forma de matrimonio. Los príncipes y los jefes exigen más respeto y obediencia que los plebeyos, y las esposas del jefe están constantemente vigiladas. Por otra parte, las hijas de los aristócratas son tratadas con excepcionales honores y gozan de considerable libertad.

Las coesposas se llaman unas a otras *dzadze* o *fetu* (hermana), pero habitualmente nombran a las demás por sus nombres distintivos de clan o como «la madre de fulano». Las coesposas participan en cierto número

de actividades conjuntas de la rutina diaria; todas colaboran a la comida de la familia principal y la comen en el patio de la «gran choza»; si el marido quiere cerveza, todas las esposas deben moler el grano, contribuir con agua, madera y utensilios; si quiere que se escarden sus campos, todas las esposas trabajan en ellos. Entre una mujer y una *inhlanti* —la coesposa más joven— existe una colaboración especialmente estrecha, que incluye el compartir las chozas destinadas a cocina y almacén.

En conjunto, las coesposas mantienen unas relaciones amigables entre sí y no es raro que una mujer pida a su marido que tome una esposa más joven —especialmente a una hermana— para que le ayude en los quehaceres domésticos. Pero por debajo de la amistad siempre hay una corriente subterránea de recelo; *bukwele* es la palabra especial que se aplica a los celos entre las coesposas, y la mayoría de acusaciones de brujería se dirigen contra estas mujeres, especialmente contra la favorita del marido. El mantenimiento de la paz en el harén depende en gran parte del tacto y la sabiduría de la madre del marido y de su primera esposa. Se considera que las parientas consanguíneas más próximas son útiles aliadas como coesposas, y la estructura de parentesco permite que las mujeres tengan como *tinhlanti* a un amplio abanico de parientas consanguíneas: hermanas de ambos padres, hermanas de uno de los padres e hijas de los hermanos. Las razones de esta selección aparecerán más adelante.

(*b*) *Padres e hijos*

Desde el punto de vista swazi, la relación afectiva más fuerte no es la que existe entre marido y esposa, sino la que se da entre madre e hijos. Esta nace, en primer lugar, de la dependencia material del niño con respeto a la madre. Ella mima y atiende al niño, lo lleva a todas partes en la espalda y lo amamanta hasta que es destetado en su tercer año. El marido no debe cohabitar con la esposa desde el período final de la preñez hasta varias lunas después del alumbramiento, y no tiene permitido coger al niño hasta que éste no haya cumplido tres lunas. Sus ocupaciones masculinas le mantienen en gran medida alejado de la madre y le impiden tener atenciones íntimas con el niño. Especialmente en el hogar polígamo, los hijos ven al padre con cierta distancia y con más respeto que amor. La madre es «blanda», indulgente, un amortiguador entre el niño y la «dureza» y autoridad del padre. (A todo lo largo de la vida, y así se simboliza en el ritual, lo femenino se asocia con la «blandura», lo masculino con la «dureza».) La madre tiene gran influencia en el matrimonio de sus hijos y prevalecerá contra el marido si éste trata de obligar a la hija a una unión con la que la muchacha no está de acuerdo; la madre puede llegar incluso a inducir a la muchacha a huir con los parientes maternos hasta que el problema se haya suavizado. Cuando una muchacha contrae matrimonio, el cuidado y el afecto de la madre se reconocen en la res especial, conocida como «apartadora de las lágrimas» (*imsulamnyembeti*), que le entrega el novio. Esta res queda de propiedad de la madre y no puede ser tocada por su marido; la hereda el hijo menor, el supuesto preferido, y no el mayor

que hereda la propiedad principal consistente en la choza. Caso de que la madre muera dejando únicamente hijas, el *timsulamnyembeti* de las muchachas deberá utilizarlo su marido o su principal heredero para *lobola* una esposa que será considerada la «madre» de las muchachas, aunque de hecho pueda ser una cuñada. Las alimentará, cuando visiten su casa, con los huertos de la madre difunta y el hijo que tenga será el heredero de la choza.

La mujer swazi alcanza toda su estatura social de «madre» en la casa del hijo casado, donde se encarga de los asuntos domésticos y vive en la gran choza. Un acertijo swazi dice: «Si tu mujer y tu madre se estuvieran ahogando, ¿a cuál salvarías primero?», y la respuesta correcta es: «A mi madre; puedo conseguir otra esposa, pero no otra madre».

Existe una reconocida preferencia por parte de los swazi, especialmente entre las mujeres, por los hijos varones. Los herbolarios me dijeron que las mujeres preñadas suelen solicitar que el sexo del hijo por nacer «se convierta» en muchacho, pero ninguno pudo darme ejemplos del deseo de cambiarlo en muchacha. A la muerte de un hijo único, la queja estereotipada de la madre es: «¿Quién me enterrará ahora? ¿Quién me cuidará? He perdido mi sostén. Estoy abandonada en la pradera». Pues mientras que la mujer ocupa un lugar privilegiado en la casa del hijo casado, no puede vivir con comodidad en casa de la hija casada y el yerno, especialmente si el yerno tiene más de una esposa

La conducta del hijo adulto respecto a la madre mezcla deferencia y afecto. Para él, maldecir, descubrirse o comportarse obscenamente en su presencia se cree que evoca directamente el castigo ancestral, y también puede ser públicamente reprendido y multado por el consejo de su familia. Se supone que la madre le regaña si olvida sus obligaciones de hijo, marido o padre, y él no debe contestar enfadado.

El énfasis siempre recae sobre la propia madre —«la madre que me parió». Su choza es *ketfu* —nuestra casa. Aunque el visitante europeo despreocupado tiene la impresión de que los niños no distinguen entre las diversas esposas de su padre, a las que se dirigen usando el término «madre», y de que las mujeres tratan a todos los niños, a quienes llaman «mi hijo», como si fueran propios, para el swazi no hay la menor confusión. Ninguna coesposa puede amamantar al hijo de otra; incluso si la madre está muy enferma, será enviado a su propia madre o a una hermana de ambos padres que no esté en el mismo harén o a una hermana del padre. Los niños califican a las «madres» por su estatus *vis-à-vis* de su propia madre. Por tanto, la esposa más antigua será la «gran madre» y una esposa más joven será «pequeña madre». Los hijos adultos del marido polígamo pueden ser mayores que sus esposas más jóvenes, pero siempre las llamarán «madre». (A diferencia de sus vecinos thonga, los swazi ven con horror la idea de que un «hijo», a la muerte del padre, cohabite con una madrastra joven. En un caso en que se supo que había ocurrido, el muchacho huyó a Johanesburgo y se negó a volver. La muchacha huyó con sus parientes.) Llamar «madre» a una mujer supone algo más que el tratamiento oral; las «madres» pueden guisar lo que comparten todos los niños, y cuando la verdadera madre está enferma o fuera, su hijo sigue teniendo su ración. No obstante, el ele-

mento de afectividad personal es importante y la verdadera madre suele pedir a una amiga especial entre las coesposas que cuide de su hijo, para que no sea olvidado ni embrujado.

El interés de la madre por sus propios hijos suele aparecer en las discusiones sobre la propiedad y en la intensidad con que protege los intereses de su propia choza. La mujer está tan poco dispuesta a que la propiedad de su choza y el ganado matrimonial de sus hijas se fundan con la propiedad general, que si no tiene ningún hijo, pedirá al marido que ponga «en su vientre» un hijo sin madre o le ponga a una coesposa joven con el concreto objetivo de que le proporcione un hijo. Las mujeres no pueden heredar propiedades, pero tienen derecho a ser poseedoras y traspasarlas a sus hijos menores.

La sucesión y la herencia se dan la mano, y los principios fundamentales que subyacen a la elección del principal heredero de una hacienda polígama es que la propiedad y el poder se heredan de los hombres y son adquiridos por ellos, pero se transmiten a través de las mujeres cuyo rango, más que ningún otro factor, determina la elección. «El gobernante es gobernante gracias a su madre.»

Los hijos aprenden a considerar al padre como una autoridad legal y económica. Es difícil comunicar la medida en que el hijo swazi se subordina a su padre. Trabaja para él, le consulta en todos sus negocios, se refiere a él como «su cabeza», hace juramentos legales «por mi padre». Desde la infancia, los hijos aprenden a obedecer la palabra de su padre e incluso los hijos casados nunca se consideran libres de su control. Mientras viven en su residencia doméstica, se supone que le entregarán todo lo que ganen y él puede, si quiere, devolverles algo. Por otra parte, debe proporcionar ganado al hijo para su primera esposa, debe sacrificarse por él y es responsable ante los tribunales de todos los agravios que cometan sus hijos mientras estén en su residencia doméstica.

El estatus de las esposas afecta el comportamiento entre el padre y sus hijos. El hijo primogénito de la primera esposa es el confidente del padre: se le explica el reparto de la propiedad familiar y a quién considera el padre el heredero adecuado. El padre hace especial provisión para el primogénito durante su vida y también puede «cortar porciones» para sus demás hijos, pero el principal reparto sólo se resuelve después de la muerte del padre y la designación del heredero principal.

Las hijas no tienen ningún derecho legal a las propiedades del padre, pero el padre considerado las proveerá de animales. La hija mayor, la *inkosatana* (princesa) normalmente recibe una consideración especial. Si bien no se espera una íntima amistad entre padre e hija, existe un afecto reconocido entre ellos, que fundamenta sus recíprocas obligaciones. El padre mantiene un ojo vigilante sobre la hija casada, preocupado por asegurar su felicidad y también por protegerse contra cualquier reclamación de devolver el ganado. En el matrimonio de la hija, le proporciona todo el equipo de novia y periódicamente le envía regalos para ella, para sus hijos y para su familia política. Caso de que ella tenga necesidad *ekhakhakhe* (en casa de su familia política), busca ayuda en *kubo* (su propia familia) y esta ayuda nunca puede negarse sin incurrir

en la ira de los espíritus ancestrales de la casa del padre, que siguen activamente interesados por «su niña».

(c) *Germanos*

Los distintos derechos de los niños, según su orden de edad y el sexo, a la posición y las propiedades de la familia afectan a su comportamiento entre ellos. Mientras todavía son muy jóvenes duermen en la misma choza, juegan juntos y comen del mismo plato, pero alrededor de los ocho años, cuando se les corta el lóbulo de la oreja, los niños se separan de las niñas, se les dan obligaciones masculinas y, en el juego de «casa casa», aprenden a no elegir a sus hermanas por esposas. Junto con el énfasis en el sexo y las diferencias de edad, aparece la conciencia de la importancia del orden de nacimiento, que incluso relega el problema de la edad. Aprenden a llamar a los parientes por sus términos de parentesco y, de acuerdo con su sistema clasificatorio, pueden encontrarse llamando «padre» o «madre» a niños de su misma edad o incluso menores. No existe ningún término de tratamiento especial para dirigirse a los hermanos o hermanas mayores, aunque al describir su posición en la familia utilicen términos como «mayor», «menor», «primogénito», «las entrañas (los nacidos los últimos)» y similares.

La identidad social de los germanos es mayor para los hijos del mismo sexo que son de la misma madre así como del mismo padre. Los swazi practican el levirato y el sororato. Cuando un hombre muere, el hermano menor de ambos padres debe «entrar» en la viuda y engendrar a los hijos del difunto. Pero caso de que no haya ningún hermano menor, la obligación recae sobre otro pariente más joven y no en un hermano mayor, siendo tratado en especial el mayor de los hermanos del difunto con el respeto y la evitación que se deben al suegro. Ni tampoco será la viuda «entrada» por el principal heredero, aunque pueda ser de menor edad que el marido, pues a la muerte del patriarca éste asume el papel de «padre» en todos los asuntos prácticos.

El hombre considera a sus hermanos miembros fundamentales del consejo de su familia (*lusendvo*) y no decidirá en asuntos de tanta importancia como el matrimonio de un hijo, la venta del ganado o el cambio de aldea, sin consultar a los miembros mayores del *lusendvo*.

El vínculo entre los hijos del mismo padre indudablemente depende en gran parte del estatus de las esposas, y las cuestiones de la sucesión y la herencia revelan aguda y amargamente las escisiones entre medio hermanos. Pero las posibilidades de fricción, incluso entre los hermanos carnales, aparecen en la familia real como consecuencia de la regla según la cual la reina madre sólo debe tener un hijo. «El rey no va seguido» (de hermanos carnales). Las historias de los clanes swazi están marcadas por trágicos ejemplos de disputas entre hermanos.

Si bien se espera que el principal heredero ayude a sus otros hermanos de la misma forma que un padre, la desigualdad de la herencia engendra celos. El principal heredero recibe, con mucho, la mayor parte; no sólo se queda con el ganado de la choza principal, sino también con la *emabeka* de la primera hija de cada una de las distintas esposas, así como todas las propiedades que no hayan sido asignadas. Sólo si

hay más de una hija el hijo mayor de una de las esposas independientes se beneficiará directamente del matrimonio de su hermana. No obstante, recibirá la *emabeka* de la hija mayor de cualquier esposa más joven agregada a la choza de su madre. Mientras que los hermanos mayores reciben de esta forma medios adecuados y los hermanos menores de cada choza heredan las propiedades de la madre, los hermanos intermedios suelen quedar en la miseria, a menos que el padre haga previsiones especiales en vida. En algunas ocasiones, el padre asigna una determinada hija a un hijo e informa al consejo de familia de que él recibirá la *emabeka* de ella, pero el caso es raro: los swazi no suelen practicar la costumbre de «ligar» a hermanos y hermanas como hacen las tribus tswana.

Las relaciones entre las hermanas no se ven afectadas en la misma medida por la primognitura. Si bien la hermana mayor casi siempre se casa antes que su hermana menor carnal, las hijas de distintas madres no necesariamente se casan según el orden de edad ni de estatus. Además, en las familias aristocráticas, la *inkosatana* (princesa) tiene el privilegio de mantener su libertad de adolescente durante más tiempo que las demás hijas de su padre.

El afecto y la mutua ayuda son las normas del comportamiento entre hermanas. Ya hemos mencionado el deseo de la hermana mayor de tener una hermana menor por coesposa. Si se casan con hombres distintos y viven separadas por una gran distancia, las muchachas siguen intentando mantenerse en contacto a través de viajeros y no es raro que, incluso entre medio hermanas, se «presten» mutuamente niños, a quienes llaman «mis hijos», como criadas y niñeras.

Si bien los hermanos y hermanas del mismo padre, a pesar de las distintas madres, aprenden desde temprana edad que las relaciones sexuales entre ellos están prohibidas, de ninguna forma se evitan unos a otros. Muchas veces caminan de la mano (una exhibición prohibida para el marido y la esposa), se llaman unos a otros para beber en el mismo cuenco, se hacen regalos y se prestan mutuamente muchos servicios informales. La hermana actúa como intermediaria en los asuntos amorosos del hermano y trabaja para él los adornos de cuentas que lucen para impresionar a las muchachas. Como suele suceder, el grado de distancia social varía con la edad y la importancia: el muchacho se muestra mucho más reservado con las hermanas mayores que con las menores, y la muchacha sabe que tendrá que obedecer al hermano que sea el heredero principal después de la muerte del padre.

A pesar de las diferencias de sexo, la «unidad del grupo de germanos» resulta visible en el ritual matrimonial cuando el novio hace una tentativa simbólica hacia otra de las muchachas de la familia de la novia [3]. Caso de que la novia no tenga ninguna hermana menor carnal, pero que tenga un hermano de la misma madre, este muchacho es señalado como el que proporciona su *inhlanti*. La hija de él es una adecuada esposa más joven para su hermana, es decir, para la hermana del padre de

3. Para una descripción completa del ritual matrimonial, véase mi artículo "Marriage of a Swazi Princess", *Africa*, XV, 3, julio de 1945, pp. 145-55.

aquélla. Si bien los swazi habitualmente explican este arreglo en nombre de que el hermano se beneficia del ganado-matrimonial y, por tanto, está obligado a proporcionar una coesposa si es necesario. En este caso el principio subyacente de la equivalencia social de los germanos resulta claro. Esto, y no la racionalización de los swazi, explica el hecho de que la hermana sea la *inhlanti* más adecuada, y sólo a falta de una hermana carnal recae la obligación en un hermano carnal. Al buscar una sustituta para una esposa independiente que ha muerto sin hijos y que no tiene ninguna hermana carnal, la elección de la hija de un hermano carnal viene determinada en gran medida por su estatus. La fuerza de esta obligación resulta manifiesta en un caso ocurrido en la familia real. El difunto rey Bunu tenía una hermana carnal llamada Tonga Tonga, que se casó con un importante jefe ndwandwe que entregó por ella 100 cabezas de ganado. Tonga Tonga fue acompañada, como *inlhanti*, por una medio hermana de una esposa más joven del padre de Bunu. Tonga Tonga murió sin hijos poco después del matrimonio y Sobhuza, heredero de Bunu, tuvo que proporcionar una sustituta. Tonga Tonga no tenía hermanas carnales y el consejo de familia escogió como sustituta a la hija principal de Bunu, *Sencabapi*. Entonces la *inlhanti* de Tonga Tonga se convirtió en la *inlhanti* de Sencabapi, aunque ésta era la hija del hermano de su *inlhanti*. Una aparente inversión del rol habitual, resultado del énfasis en la completa equivalencia de estatus.

La medida en que el hermano se beneficia directamente de la compensación matrimonial de su hermana depende del lugar que él ocupe en la familia, pero se considera que todos los hermanos comparten la prosperidad creciente de la familia. Esto era frecuentemente señalado por los informantes: y así los hermanos del mismo padre ayudan a las hermanas cuando lo necesitan. La obligación legal recae sobre el heredero o sobre el hermano que recibe el ganado-matrimonial de ella, y la obligación moral sobre todos los hermanos.

La hermana disfruta de una posición especialmente privilegiada en la casa de los hermanos casados y puede coger de las esposas de ellos (sus cuñadas) ropas, utensilios y otras chucherías, que nunca se le pueden negar. Las esposas deben aparentar estar contentas y sólo si se les quitan artículos de demasiado valor pueden quejarse contra «la muchacha de la casa». La diferencia entre la posición de la mujer en cuanto esposa y en cuanto hermana es muy marcada. Mientras que siempre es una *ekhakhakhe* extraña, cuando va a *kubo* es tratada de «princesa», «nuestra muchacha», o bien por su nombre; no utiliza el lenguaje *hlonipha* de vergüenza y respeto, y tiene libertad para moverse por la casa. Sus hijos, que se califican afectivamente de «los terneros», suelen pasar muchos años *kabonina* (en la casa de su madre) con el hermano de su madre (*umalume*, madre masculina). Cuando no está hecha la comida o los campos no están cavados, se maldice a la esposa y no a la hermana, y cuando la enfermedad cae sobre una casa, la hermana rara vez sale en las adivinaciones como la causa del mal. Dada la confianza que los hermanos depositan en sus hermanas, están ansiosos de cooperar a su bienestar; se cuentan entre la categoría de personas a las que se puede enviar con seguridad un heredero hasta que alcance la madurez.

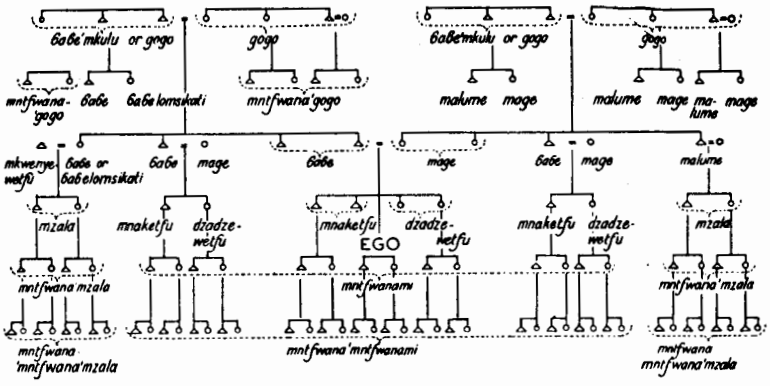
Más allá de la familia inmediata, que he tratado fundamentalmente desde el punto de vista del comportamiento, se extiende un abanico de parientes, tanto por el lado del padre como por el de la madre. La forma en que éstos se reconocen proporciona la estructura de parentesco que, aunque en cada nivel tenga sus puntos centrales en la familia inmediata, tiene una coherencia y una permanencia mayor que en cualquier familia concreta.

Aunque el swazi mantiene vínculos con las familias de ambos padres, el énfasis en los parientes paternos (*kaboyise*) y los maternos (*kabonina*) no es el mismo. La línea agnaticia tiene mayor profundidad temporal, retrocediendo de cinco a ocho generaciones, y en la familia real incluso más, mientras que la filiación del grupo materno sólo puede trazarse para tres o cuatro generaciones, excepto en aquellos casos en que la madre pertenezca al linaje real.

Los principios generales de la estructura de parentesco pueden verse en el esquema de la terminología del parentesco (Figs. 1 y 2). Se ve que el rasgo característico del sistema clasificatorio de parentesco es que un limitado número de términos que se aplican a parientes lineales también se aplican a parientes colaterales. Así, el término *ubabe* no sólo se aplica al propio padre, sino al hermano de mi padre (sea de la misma o de distinta madre) y a los hijos de los hermanos del padre de mi padre; y mediante un proceso de extensión por el lado materno, también se utiliza para el marido de todas las mujeres que llamo *mage* (mi propia madre, las coesposas de mi madre, las hermanas de mi madre, las hijas de las hermanas del padre de mi madre, así como las esposas de los hombres que llamo «padre»).

La terminología swazi de parentesco abarca un campo de cinco generaciones en total: dos ascendentes, la contemporánea y dos descendentes. Más allá de la segunda generación ascendente —la generación de los abuelos— todo el mundo se clasifica como *bogogomkulu*, y más allá de la segunda descendente —la generación de los nietos— como *bantswabantswabami*. Si la relación de parentesco con una persona que tiene el mismo nombre de clan que mi madre o mi padre no puede trazarse, normalmente se aplican los términos de parentesco generacionales, llamando padre a todo el que más o menos pertenezca a la generación de mi padre, y así sucesivamente.

Dentro de cada categoría de relaciones de parentesco siempre puede trazarse una distinción entre parientes próximos y lejanos. Esta se refleja en las obligaciones sociales, siendo la norma general que cuanto más próximo sea el vínculo, más exactas y concretas son las obligaciones. El grado de lejanía puede ser elaborado en el término descriptivo, aunque puede no aparecer en el término de dirección, que sólo indica la categoría general. Así, mientras que un hombre puede calificar con exactitud las «chozas» de las distintas esposas de su padre, a todas las llamará *mage*, y mientras que describe al hermano mayor de su padre como *babemkulu* (gran padre), puede dirigirse a él, al igual que a su padre, como *babe*.



Los términos están todos en vocativo singular

△= varón ○= hembra

Fig. 1 PARIENTES PATERNOS Y MATERNOS

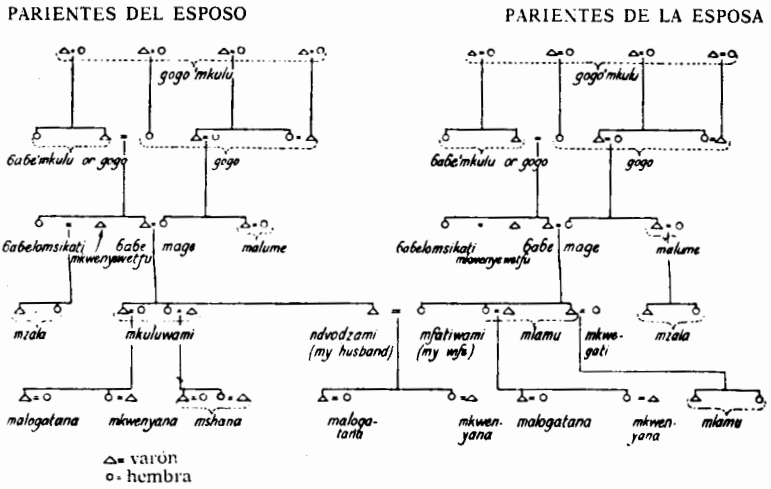


Fig. 2 PARIENTES AFINES

No todos los distintos términos de tratamiento que existen para la misma persona tienen idéntico sentido afectivo, suponiendo unos mayor afectividad y otros mayor deferencia. Existe la palabra especial *kunambitsisa*, derivada de *kunambitsa* (tener un agradable resabio a comida), que se asocia con la elección de los términos más demostrativos. Una mujer hará *nambitsa* al hijo de su hermano si le llama *mntfwanaketfu* (niño de nuestro lugar), pero si estuviera enfadada le reprimiría llamándole *mntfwana' mnaketfu* (hijo de mi hermano), para implicar la deuda que tiene con ella, la hermana de su padre. La palabra *kunambitsisa* también se utiliza para calificar la amistosa familiaridad que está permitida entre varios conjuntos de relaciones, pero la llamada «relación burlesca» no está desarrollada entre los swazi.

(*a*) *Tía paterna y tío materno*

Los swazi comparten con otros bantúes meridionales la costumbre de identificar a cada padre con sus respectivos hermanos, con una ligera diferenciación según el sexo. No sólo se llama *babe* a los hermanos del padre, sino que a su hermana se la debe tratar de *babe* o por su término clasificatorio, *babelomsikati* (padre femenino). De forma similar, el hermano de la madre es *mage* o *malume* (madre masculina). La tía paterna ejerce la misma autoridad sobre los hijos de su hermano que el padre, y debe recibir respeto y obediencia por parte de ellos. Recuerdo cuando Sobhuza fue visitado por su tía paterna en su moderna oficina y ella se sentó en el suelo y, por lo tanto, él se levantó de la silla y se puso en cuclillas a su lado, explicándome más tarde que no podía estar «por encima de ella». La hermana del padre toma parte en la elección de esposa principal del sobrino como miembro de su consejo de familia y, según hemos dicho, la sobrina paterna es una *inhlanti* en potencia.

El hecho de que la hermana del padre beneficie al padre con su ganado-matrimonial, le da derecho, según las normas swazi, a hacer peticiones a él, a sus esposas y a los hijos de la unión que ella hizo posible. Por otra parte, el tío materno saca ventajas del matrimonio de su hermana, y ella y sus hijos deben recibir ayuda de él. El *umalume* siempre es un gran confidente; los *bashana* (sing. *umshana*, sobrina o sobrino) pueden coger cerveza de su choza sin pedir permiso, le plantean sus problemas y buscan su mediación en disputas con su propio padre. El *umalume* no está legalmente obligado a asistir ni siquiera al hijo de una hermana de ambos padres a reunir la compensación matrimonial, pero debe hacerlo por afecto, y ha habido pocos casos en que los hijos de un hombre se hayan resentido de los favores que él ha hecho a los hijos de su hermana.

No se favorece el matrimonio entre el *umalume* y la sobrina, puesto que introduce la tensión provocada por el interés sexual en una relación cómoda y protectora. Lo que es más, mediante tal matrimonio, la hermana de un hombre se convierte en su suegra y la familiaridad que va con el vínculo de germanos se distorsiona con la evitación impuesta al yerno. Incluso si el *umalume* es hermano de la esposa de un padre clasificatorio, el matrimonio no se fomenta. Por esta razón se hizo presión, aunque en vano, contra el matrimonio de Lamtana Dlamini, hija

del hermano más joven del rey Bunu, Lomvase Dlamini, con su *umalume* Mzululeke Ndwandwe, hermano de la esposa principal de Bunu.

Si una mujer no tiene ningún hijo o si sólo ha parido hijas, puede pedir a su hermano que le proporcione una *inhlanti*. El caso de la difunta reina madre Lomawa se cita habitualmente como ejemplo de este arreglo. Su madre, laNdlela (del clan Ndlela), se casó con Ngolotsheni Mkwatshwa y tuvo tres hijas, de las que Lomawa era la mayor. Ngolotsheni habló con su esposa y le sugirió que debía tomar una *inhlanti*, de tal forma que el ganado para sus hijas no necesitara ser comido por la gran choza. LaNdlela no tenía ninguna hermana, pero el hermano de su madre del clan Madlamalala tenía una hija, y ésta fue entregada a laNdlela (su prima cruzada, *umzala*) como *inhlanti* y dio a luz el necesario heredero.

Dado el derecho de la hermana del padre sobre la hija de su hermano, el marido de ella se dirige a la sobrina con el término correspondiente a una esposa potencial —*mlamu*—, a lo que ella responde con *mkwenyewetfu*. Y debido a la obligación hermano-hermana, el sobrino también es denominado *umlamu*. La diferencia de generación no es importante en la relación marido-esposa de una sociedad polígama, donde no es raro que los hijos mayores de un individuo sean más viejos que sus esposas más jóvenes. Entre *umlamu* y *umkwenyewetfu* existe una cómoda familiaridad que se describe con más detalle en el apartado de las relaciones de un individuo con las hermanas y hermanos de su esposa, el grueso de su *balamu* (p. 122).

Una locución swazi afirma: «La simiente se pide a los parientes» (*inhlanyelo iyacelwa esininini*). Lo cual se aplica en los casos como los mencionados en que un individuo se casa con más de una mujer debido a la relación de parentesco que las mujeres tienen entre sí.

También se aplica a los matrimonios con mujeres con quienes el individuo está emparentado por su cuenta. En la actitud con respecto a tales matrimonios vemos la influencia de los sotho en la pauta nguni dominante. «Los nguni», escribe Hoernlé, «prohíben rígidamente el matrimonio, o cualquier clase de relaciones sexuales, con personas emparentadas con cualquiera de los cuatro abuelos» (p. 74). «Las tribus sotho permiten el matrimonio de ciertas clases de parientes» (p. 86)[4].

(*b*) *Primos*

Los primos paralelos se clasifican como germanos y el matrimonio entre ellos está condenado por incestuoso; los primos cruzados se distinguen como *bomzala* y se permite el matrimonio entre ellos. Si se trata de primos cruzados próximos no se fomenta, pero hay un caso en que el matrimonio con la hija del tío materno es aprobado por una sección del grupo. Si la madre de un hombre muere y él no tiene madre clasificatoria que poner en su lugar, algunos swazi consideran que es un signo de afecto filial casarse con una mujer que tenga el mismo nombre de clan que la madre. Las hijas de sus hermanos carnales y de sus medio hermanos se consideran «demasiado próximas», pero se considera ade-

4. I. Schapera (ed.), *The Bantu-Speaking Tribes of South Africa*, Rouletge, 1937.

cuada la hija de un «hermano de clan» para «despertar la choza de la madre (*kuvusa indlu yamage*»). Este gesto lo hace habitualmente el polígamo que coloca a la mujer en la «choza de la madre» de su residencia doméstica principal. Nunca se escoge una prima cruzada como esposa principal, pero su vínculo con la «madre» le proporciona los privilegios de «madre» en vida de su «hijo». Es interesante señalar que los swazi no están de acuerdo sobre la aconsejabilidad de tales matrimonios. Unos los consideran admirables, otros los miran con desagrado. La escisión puede haberse producido después de la división entre clanes sotho y nguni, pero hoy parece ser en gran medida una cuestión de opinión personal. La discusión salió claramente a relucir cuando Timba Maseko, cuya madre Tana Hlophe había muerto, se casó con Nkaniso Hlophe, hija del hijo del hermanastro del padre de su madre. Unos informantes lo consideraban un buen matrimonio, otros estaban muy en contra y opinaban que debería haber puesto una esposa «fría» —no emparentada— en la choza de su madre.

El matrimonio entre parientes que se aprueba generalmente es el matrimonio con la «*ugogo*»: una mujer de la familia o del clan de la abuela paterna o materna. Esto puede explicarse por el comportamiento general entre abuelos, padres y nietos.

(*c*) *Abuelos*

La desigualdad social entre generaciones próximas quedó ilustrada en la relación padres-hijos, donde también se puso en claro que la distinción entre generaciones puede ser anulada por la primogenitura, como ocurre al promocionar el heredero principal al estatus de «padre». El matrimonio entre parientes separados por dos generaciones perpetúa los vínculos familiares sin afectar el comportamiento entre padres e hijos.

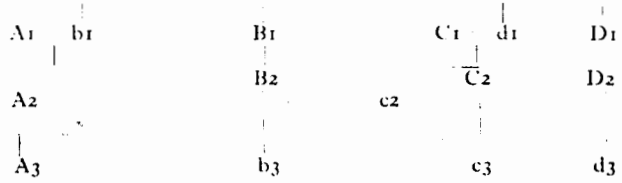
Dado que el matrimonio es patrilocal, el niño suele crecer en la casa de sus abuelos paternos. Se dice que los abuelos «enseñan a los jóvenes a respetar a sus padres». Los abuelos «regañan con la boca», los padres más frecuentemente «con el palo». La ley del pasado se promulga en la voz del abuelo, y él debe dar su sanción y opinión en cualquier acontecimiento importante, como el matrimonio de un nieto. El poder que ejercen los ancianos aparentemente decrépitos sobre los hijos y los nietos se explica, en parte, por el hecho de que son «los más próximos a los antepasados» y los oficiantes fundamentales de todos los rituales domésticos. La abuela —*ugogo*— es la maestra principal de los jóvenes. Ella cuida de que se celebre el correcto ritual para asegurar la salud y el adecuado desarrollo de los nietos y supervisa las numerosas ceremonias que enfatizan cada aumento gradual de un estatus. En muchos distritos la mujer, cuando ha tenido un hijo, no tiene permitido entrar en la gran choza hasta que el niño ande a gatas, momento en que se le lleva a los postes que sostienen la choza y luego al patio, donde espera la abuelita; ella le pone en la frente un poco de ceniza, tomada del suelo, para que «sea uno con sus antepasados». Cuando los nietos son destetados, generalmente quedan a su cargo y duermen con ella hasta que se acercan a la pubertad, momento en que los muchachos y las muchachas son colocados en lugares distintos.

Tan respetada e importante es la abuela paterna, que cualquier mujer con su mismo nombre de clan, no importa la generación a que pertenezca, es tratada de *gogo*. En este caso se viola el principio generacional y la relación de clan triunfa sobre la familia. El matrimonio con una mujer del clan de la abuela paterna proporciona su mismo alto estatus en un hogar polígamo, pues se dice que «despierta la choza de la abuelita» y también que «despierta la choza del padre». Tal esposa está libre de la mayor parte de las primeras restricciones de *hloniphа*, puesto que ya fueron «cumplidas» por la difunta abuela cuyo lugar ella revive.

Los abuelos maternos muestran un proverbial afecto e indulgencia: «en la casa de la madre, los nietos son adorados». Cuando la hija queda embarazada por primera vez, por regla general la madre le hace una visita llevándole una cerveza especial y, a cambio, el yerno sacrifica para ella una res. Los abuelos maternos ruegan al padre que envíe al hijo a visitarlos, y cuando éste va lo colman de admiración y ternura. «Es el hijo de la becerra.» Si tienen dinero, el padre o el hermano de la muchacha dan al niño, sea varón o hembra, un animal que se denomina «la res para besar». Los abuelos maternos también sacrifican una cabra para proporcionar al niño una honda en que transportarlo. Los parientes maternos deben mantenerse informados de cualquier enfermedad y, si se adivina que está causada por el *lidloti lakubo* (el antepasado de la casa materna), el padre o el hermano de la muchacha debe aportar el sacrificio y oficiarlo en su propio hogar. La enfermedad se atribuye con mayor frecuencia a los parientes paternos que a los maternos, mientras que muchas veces se dice que una mujer y sus hijos han sido «salvados» por los «antepasados de la casa materna».

El matrimonio con una mujer del clan de la abuela materna (*ugogo otalamage*) se valora casi a la misma altura que el matrimonio con una mujer del clan de la abuela paterna (*ugogo otalababe*). De tal esposa se dice que «despierta la choza de los parientes de la madre» y también se la absuelve de los tabús que pesan sobre otras esposas.

La disposición puede verse en el siguiente diagrama:



Las letras mayúsculas representan varones, las minúsculas hembras. Para A_3 el clan de su madre es el C, el clan de la madre de su padre es el B y el clan de la madre de su madre es el D.

La relación abuelo-nieto tiene varias repercusiones. Así, mediante el matrimonio de A_3 con b_3 (matrimonio dentro del clan de la abuela materna), A_2 se convierte en suegro de la mujer b_3, que es pariente de su madre. El ganado que el grupo de A_1 dejó para la mujer b_1 legitimó a A_2

y creó un lazo con el grupo B, para dar al hijo de b_2 la mayor parte de los bienes del nieto de A_1. A_3, como punto de reunión de los cuatro clanes A, B, C y D, puede conseguir su esposa principal de B o D, los grupos a que A y C entregaron ganado. Los hombres de B y D no tienen derechos recíprocos sobre las hermanas de A_2, aunque si se casaran con ellas muchas familias se alegrarían de que el «ganado hubiera vuelto a casa». Otros swazi desaprueban tales lazos, diciendo que se parecen demasiado a «comprarse unos a otros».

El orden de preferencia en la elección de la esposa principal de A_3 entre b_3, c_3 y d_3 sería b_3, d_3, c_3. (Otros modos de matrimonio, como el mencionado en la sección final sobre el rango, se valoran todavía más.) Puesto que ningún swazi desea crear un conflicto innecesario, es muy raro que alguien se case con una *ugogo* paterna y materna, y en tales casos la línea paterna tiene preferencia, a no ser que la madre esté viva, en cuyo caso puede persuadir al consejo de familia a favor de una mujer de su propio clan, como ocurrió en el caso de la reina madre Gwamile Mdluli, personaje de un vigoroso carácter. Su hijo menor Malunge Dlamini tenía entre sus esposas a una mujer del clan Mabuzo y otra del Nkambule. El Nkambule era el clan de su *ugogo* paterna, la madre del propio rey Mbandzeni, y el Mabuzo era el nombre de clan de la madre de Gwamile. Malunge murió y el consejo de familia quiso escoger como esposa principal a la mujer Nkambule, pero Gwamile, aunque su padre no era una persona de gran importancia, argumentó con tanta fuerza a favor de *bakubo*, que estuvieron de acuerdo en escoger a la esposa Mabuzo.

En los matrimonios con la *ugogo* paterna o materna, el vínculo puede proceder de un abuelo común, así como de miembros más distantes de estos clanes.

Afines

En las sociedades en que se permite el matrimonio entre parientes, la distinción entre parientes «por consanguinidad» y «por matrimonio» no suele ser tajante. Pero entre los swazi los matrimonios con parientes consanguíneos son raros, excepto en las grandes residencias domésticas polígamas. De 35 matrimonios monógamos, 1 era con una prima cruzada materna y 1 con un tío materno; por otra parte, 5 de los 12 jefes cuyas genealogías he trazado fueron escogidos como herederos principales porque sus madres eran del clan de la *ugogo*, 2 por el lado paterno y 3 por el materno (de los 7 restantes, 3 fueron escogidos porque sus madres eran princesas de la familia gobernante; 2 fueron matrimonios «arreglados» (*uwkenzisa*); 2 fueron mujeres de carácter excepcional).

A pesar de los matrimonios entre parientes consanguíneos, la pauta dominante en las relaciones afines es la creada por la sección nguni de la población, a la que pertenece el clan real, y la oposición entre los dos grupos que se casan entre sí resulta formalmente estereotipada. Los parientes del marido, los *bekhakhakhe*, son colocados en una categoría le-

gal y emocional distinta que los *bakubo*, y el marido traza una distinción paralela con los *kabomfati* (parientes de la esposa).

(*a*) *Suegros*

Ya se han mencionado las restricciones que se imponen a la esposa. Y dado que el matrimonio normalmente es patrilocal, la posición de la esposa y de la nuera se superponen localmente. La evitación más fuerte se produce entre la novia (*umkoti*) y su suegro, lo que refuerza la barrera sexual entre ellos. En el hogar polígamo, la joven esposa del padre puede ser contemporánea de la esposa de su hijo, y una fuerte sanción artificial, basada en el mantenimiento de la paz entre el padre y el hijo, aparta a la esposa del hijo del abanico de las parejas potenciales del viejo varón dominante. La muchacha joven se convierte en la «sirvienta» de la suegra, cuya vida sexual reproductiva debe cesar cuando se casa el hijo mayor.

El comportamiento del marido con respecto a los padres de su esposa se basa en la misma pauta que el comportamiento de ella hacia el grupo de él, pero viene facilitado por el hecho de que no vive con ellos. La diferencia de sexo le impone que muestre la mayor evitación de su suegra, su *umkwegati*. Un hombre es multado por el consejo de la familia de su esposa si hace bromas obscenas o si de alguna manera se comporta mal en presencia de la suegra. Por otra parte la «vergüenza» le impide comer (un acto fisiológica y verbalmente asociado con el sexo) en su presencia. Ella responde recíprocamente con observaciones similares hacia su yerno, a quien habitualmente trata de *mkwenyana* o bien, si desea hacerle *nambitsisa*, de *mntfanami* (mi niño), pero nunca por su nombre. Aunque algunos de los tabús más molestos no se den en el caso de los parientes consanguíneos, y en cualquier caso disminuyan con el paso de los años, se considera imposible que un hombre, especialmente si es polígamo, viva cómodamente con su suegra. «Sabe lo que estoy haciendo con su hija, que es una mujer como ella.» Una parte de los swazi considera que la mayor prohibición contra el matrimonio, tan fuerte como la ley que prohíbe el matrimonio con una persona del mismo clan, es la prohibición con las mujeres del clan de la madre de la esposa, incluso en el caso de que no pueda detectarse ningún vínculo entre las dos mujeres. Hemos visto que otras secciones, siguiendo la pauta sotho, aprueban este matrimonio en determinadas circunstancias.

El hombre trata al padre de su esposa con respeto y cortesía, sabiendo que es la persona a quien se dirigirá la esposa si es maltratada. Siendo del mismo sexo, la relación con el suegro es menos forzada que con la suegra, pero el *umkwenyana* siempre se comporta lo mejor posible en sus visitas ocasionales. El suegro facilita la situación invitándole a comer y beber con él, y procurando aumentar las oportunidades de colaborar en las actividades propias de los hombres. Un buen yerno se tiene por un capital para las empresas económicas.

La suegra es la gran *umkwegati*, pero hay otras mujeres en el hogar de la esposa que también son tabú y se denominan *bakwegati* (son las esposas de los hermanos de la esposa). Aunque la distancia social entre un individuo y estas mujeres no es tan molesta como en el caso de la

suegra, están apartadas de todo contacto sexual. De hecho, son suegras en potencia, ya que pueden ser solicitadas para que proporcionen una *inhlanti* a su esposa.

(*b*) *Cuñadas y cuñados*

En agudo contraste con la evitación del *bakwegati* aparece la familiaridad del individuo con las hermanas y hermanos de su esposa, los *balamu*. Las hermanas de la esposa pueden ser tomadas como esposas independientes o subordinadas, y hasta que se casan se complacen en rudas y muchas veces indecentes peleas con el marido de la hermana casada (*umkwenyewetfu*). No obstante, caso de que las deje preñadas antes de haber negociado el matrimonio, es multado y tratado como un pretendiente cualquiera. Y una vez una *umlamu* se casa, la intimidad con ella se considera adulterio. El *umlamu* varón, si proporciona una hija a su hermana como *inhlanti*, será también identificado con el suegro, pero la relación de *umlamu* es la más fuerte de las dos.

La popularidad del matrimonio de un hombre con más de una mujer de la misma familia resulta clara en estas pocas cifras: de 24 matrimonios de plebeyos, cada uno con dos esposas, 7 estaban casados con dos hermanas. En el harén del rey Sobhuza II encontramos los siguientes tipos de matrimonios entre sus 43 esposas: 14 mujeres no tienen parentesco con él ni entre ellas; hay 4 mujeres en el harén que son hermanas de ambos padres; 2 mujeres son hermanas de clan; 8 mujeres son del clan nkosi (una de ellas está vinculada a él a través de un abuelo común con distintas esposas y este matrimonio provocó tales críticas debido a la «proximidad», que él la instaló en una residencia doméstica completamente separada de sus demás esposas); 4 mujeres son del clan de la abuela paterna; 1 mujer es del clan de la abuela materna.

Los hermanos mayores del marido reciben algunas de las consideraciones debidas al suegro. Hasta la muerte del marido, todos sus hermanos y hermanas están clasificados como *bomkulubakhe*, y ellos utilizan recíprocamente el mismo término. Después de la muerte del marido, el heredero principal se convierte en «suegro». Según la costumbre del levirato, los hermanos menores son parejas en potencia de la esposa y pueden llamarla jocosamente «mi esposa», a lo que ella replica «mi marido». Pero es peligroso demostrar demasiada amistad en vida del marido, pues se corre el riesgo de ser acusado de haber provocado el fallecimiento. (La relación de levirato está cargada de dificultades, y en realidad nunca la acepta el hermano con gusto, especialmente si tiene sus propias esposas.) El término *umkuluwakhe* también se utiliza para una mujer y las esposas de su hermano, y ya hemos descrito el derecho que ella tiene sobre la hija de la hermana de su marido. *Umkuluwakhe* tiene la connotación de mutuas obligaciones y familiaridades, y de ser un vínculo potencial gracias al matrimonio.

(*c*) *Los grupos*

Los dos conjuntos de parientes políticos se tratan mutuamente de *bakoti* y son mutuamente educados y hospitalarios. Los parientes del marido sacrifican una res cuando el padre o la madre de la muchacha

les hace una visita, y los parientes de la muchacha envían cerveza y regalos. Naturalmente, en gran parte todo depende de lo cerca que estén las respectivas casas, haciendo la distancia que el verdadero contacto regular sea difícil. No obstante, determinadas cortesías, especialmente la notificación de los nacimientos, las enfermedades y las muertes son ritualmente obligados por la creencia de que su omisión podría despertar «el enfado de los antepasados». Encontrarse a una persona y tratarla de *umakoti* es hacer *nambitsisa* a esa persona. El término *bakoti* también se extiende a los abuelos de la joven pareja.

Aparte de los parientes políticos que he mencionado especialmente, y ante quienes el hombre y la mujer reaccionan con normas distintas, existen cierto número de parientes políticos ante quienes el hombre y la mujer se comportan de forma parecida. Los swazi dicen: «Mi esposa y yo somos uno, gracias al matrimonio, y sus relaciones de parentesco se convierten en las mías», y viceversa. Esto explica los términos similares que se utilizan con los respectivos hermana del padre del otro, hermano de la madre y otras categorías que resultan evidentes en el esquema (Fig. 2, p. 115).

Rango y parentesco

Un ensayo sobre el parentesco swazi no estaría completo sin hacer especial mención del rango, pues el parentesco swazi, como todas las demás formas de comportamiento swazi, se caracteriza por la importancia del rango según el nacimiento. Incluso dentro de la familia inmediata, las relaciones reflejan la genealogía de los padres: la madre del rey, por ejemplo, se casa con ganado que proporcionan sectores representativos del pueblo, haciendo al rey «hijo del país», y de manera similar los jefes de distrito tienen una colaboración de sus súbditos para la *emakeba* de sus esposas principales.

La elección del heredero principal se determina por el rango de las madres, y ya hemos señalado la preferencia que se concede a la mujer llamada *ugogo*. Todavía más importantes son las mujeres del clan gobernante, en especial las hermanas e hijas del rey. Estas mujeres son enviadas como esposas a los jefes importantes, extendiendo la red de la aristocracia gobernante. Cuando el polígamo Kambi Musekko murió, sus esposas incluían una hija del rey Mswati (por levirato) y una que tenía el nombre de clan de la abuela paterna. El consejo de familia designó a la última como esposa principal y anunció su elección al rey gobernante. Cuando éste descubrió que se había despreciado a una princesa real, dijo al consejo que reconsiderara su decisión, pues «no es la ley que el rey coma en el suelo mientras el perro come en el plato».

Para tratar con detalle las repercusiones del rango en el parentesco necesitaríamos adentrarnos en un análisis de la estructura política, y en este ensayo sólo podemos señalar que ambas cosas están estrechamente entrelazadas.

MONICA WILSON

EL PARENTESCO NYAKYUSA

Los nyakyusa[1] son un grupo de unas 150.000 personas de lengua bantú, que vive en una porción del Great Rift Valley, en el extremo septentrional del lago Nyasa. Su país es fértil, la lluvia abundante y bien repartida, y ellos son agricultores diligentes y habilidosos que producen una gran diversidad de cosechas. También cuidan ganado y pescan en el lago y en las corrientes de agua. De ahí que la tierra pueda sostener a una gran población, con una media superior a las 80 personas por milla cuadrada, y, a diferencia de muchos de sus vecinos, los nyakyusa están bien alimentados y son fuertes.

Se caracterizan porque sus aldeas no están formadas por parientes, sino por compañeros de edad. Los muchachos pastores de 10 o 11 años, que son hijos de los vecinos, comienzan a construir juntos a poca distancia de donde habitan los padres. Gradualmente se les unen muchachos más jóvenes, también de la aldea de sus padres, hasta que el grupo abarca un espacio de edad de unos cinco años; entonces se dice al siguiente conjunto de muchachos que comiencen por su cuenta una nueva aldea. La mayor parte de estos compañeros de edad permanecen juntos toda la vida. Al casarse se traen a sus esposas a la aldea, y los hijos que tienen viven con ellos hasta que las hijas se casan y los varones comienzan a su vez una nueva aldea. Aunque el emplazamiento de la aldea cambia, el grupo sobrevive hasta la muerte de sus miembros.

En cada generación se celebra una vez una gran ceremonia en la que se divide la jefatura en dos mitades, cada una bajo el control de un hijo del jefe, y se traspasa la autoridad a estos hijos y a los líderes de la aldea de los jóvenes. En esta ceremonia, los ancianos de cada mitad se trasladan a otra parte, dejando el grueso de la tierra para

1. El material en que se basa este ensayo fue recogido entre 1934 y 1938 por mi difunto esposo Godfrey Wilson y por mí. Durante ese período estuvo becado por la fundación Rockefeller y por el International African Institute. Tenemos una deuda con estos organismos por haber hecho posible esta investigación.

sus hijos, que ahora gobiernan en el país. Vuelven a trazarse todos los límites de la aldea y los jóvenes abandonan el emplazamiento en que construyeron de muchachos por otro en que haya más espacio para sus familias en expansión. De este modo los nyakusa combinan la jefatura con el traspaso formal de la autoridad de una generación a otra, tan característico de los pueblos del Africa oriental organizados por grados de edad.

Al estar rodeados por tres lados por altas montañas y por el cuarto por los turbulentos afluentes del lago, los nyakyusa han permanecido mucho tiempo aislados del mundo exterior. Se vieron poco afectados por los cazadores de esclavos y repelieron victoriosamente a las bandas merodeantes de ngoni. Hasta 1891 no se instalaron los misioneros europeos en el país y la autoridad del gobierno alemán sólo se estableció más tarde. Pero a mediados de la década de 1930 (fecha a la que se refiere esta descripción) los nyakyusa mantenían con el mundo exterior un activo comercio de café, arroz y otros productos locales, y muchos jóvenes pasaban períodos trabajando en las cercanas minas de oro de Lupa. Un 16 por ciento eran de confesión cristiana y había demanda de nuevas escuelas y profesores preparados. Tal es el grupo de cuyas relaciones matrimoniales y de parentesco nos ocupamos [2].

Grupos de parentesco

La unidad básica de la sociedad nyakyusa es la *familia elemental* compuesta de un hombre, su esposa e hijos. Todas las familias comienzan como familias elementales y algunas se mantienen de la misma forma, pero la poligamia es legal y honorable y la mayoría de los hombres pueden, mientras envejecen, casarse con otras esposas, ligando de esta forma cierto número de familias elementales en una *familia compuesta.*

No existen pruebas de una marcada diferencia en el índice de supervivencia de hombres y mujeres, pero existe una diferencia de diez años o más en la edad de los matrimonios, y esta diferencia de edad es lo que hace posible la poligamia. El matrimonio legal se realiza mediante la transferencia de ganado del padre del novio al de la novia, y el sistema está vinculado a la edad matrimonial tardía de los jóvenes y la situación privilegiada de los ancianos. Muchos hombres no disponen de ganado para casarse hasta después de alcanzar los 25 años, mientras que sus padres pueden costearse más de una esposa. Los registros de los impuestos presentan, en una parte del distrito, unos 3.000 hombres que se supone tienen 18 años o más, el 34 por ciento solteros, el 37 por ciento monógamos y el 29 por ciento polígamos, y la investigación demuestra que, hablando en términos generales, los solteros son los jóvenes y los individuos de más de 45 años son los polígamos. Pocos plebeyos tienen más de 7 u 8 esposas, pero el jefe puede tener hasta 40.

Dentro de la familia compuesta, cada esposa y sus hijos constituyen

2. Para un esbozo de la sociedad nyakyusa, véase Godfrey Wilson, "An Introduction to Nyakyusa Society", *Bantu Studies*, X, 1936, pp. 253-91.

un segmento distinto. Cada esposa tiene una choza para ella o bien una alcoba separada dentro de una gran choza con particiones, y allí tiene su hogar para cocinar. Acarrea su propia leña y agua, o bien envía a una hija soltera a buscarlas. A la hora de comer cada madre come por separado, con sus propias hijas e hijos jóvenes; a veces una o dos mujeres, coesposas o vecinas, comen juntas, pero este grupo probablemente no incluye a todas las esposas de un individuo, sino que sólo se unen las que son especialmente amigas. Cada madre proporciona comida a sus propios hijos, quienes después de los 10 u 11 años habitualmente comen con amigos de su misma edad, visitando el grupo de compañeros de edad a las distintas madres por turno. El marido come solo o con los vecinos de su misma edad, enviándole cada esposa un plato o turnándose en hacerle toda la comida.

La identidad diferenciada de cada segmento o *casa* de la familia compuesta también se refleja en los nombres de familia. Cada hombre tiene tres nombres de familia, el de su abuelo paterno, el de su padre y el de su madre, y una chica se nombra por el nombre de familia de su madre así como por el de su padre. De este modo, el nombre de la madre agrupa juntos a los hermanos y hermanas de ambos padres dentro de la familia compuesta, y si un individuo al detallar su genealogía dice «éramos muchos», el sentido es siempre que eran muchos hijos de una madre, que compartían el nombre de la madre.

Entre los plebeyos, la primera mujer que, siendo todavía soltera [3], se desposa con un hombre tiene la categoría de la gran esposa (*unkasikulu*) y su hijo mayor es el heredero principal del marido, que hereda el grueso de la propiedad familiar. Ella tiene preferencia en el ritual y tiene derecho al respeto de sus coesposas, pero no tiene autoridad sobre ellas, y las demás esposas no tienen ningún orden jerárquico. El marido sabio, se dice, reparte sus favores equitativamente, visitando a sus esposas por turno y dividiendo la leche y la carne entre ellas con justicia; pero en la práctica se supone que todo hombre tiene una favorita con la que duerme más veces y a la que da mejores adornos o comida que a las demás. Muchas veces, la última esposa desplaza a una antigua favorita y se produce un amargo antagonismo entre ellas (son frecuentes las acusaciones de brujería contra las coesposas). De este modo, la poligamia se correlaciona con los celos y la competencia que implica la posición subordinada de las mujeres en relación con el marido.

En una residencia doméstica (*akaja*) sólo viven normalmente juntos un hombre, sus esposas y los hijos pequeños; los hijos varones, como hemos visto, construyen su propia residencia a poca distancia antes de alcanzar la pubertad; trabajan con los padres, y sus madres les guisan hasta que se casan, pero viven en una aldea distinta. Las chicas también dejan pronto el hogar, pues pronto son desposadas y comienzan a visitar a sus maridos desde la edad de 8 o 9 años, mudándose definitivamente a las residencias de sus maridos al alcanzar la pubertad. El hombre puede

3. Una divorciada tiene una categoría inferior a tal muchacha, aunque el ganado matrimonial haya sido entregado a cambio de la divorciada antes de que la muchacha soltera esté desposada.

edificar una choza para su madre anciana en su residencia doméstica, pero la obligación de la viuda de ir con el heredero se mantiene vigente por lo menos hasta que ha pasado la edad de tener hijos; sólo en las familias cristianas es frecuente que una viuda de edad madura y su hijo vivan juntos. A veces, un rico con varias esposas puede construir dos residencias domésticas en distintos lugares, pero esto tampoco es habitual, excepto en el caso de los jefes.

En la sociedad nyakyusa, la herencia y la sucesión son predominantemente patrilineales; por lo general, las genealogías son más largas por línea masculina que por línea femenina, y la cooperación económica y ritual se extiende hasta más lejos entre los parientes agnaticios que entre los parientes matrilineales. Los linajes agnaticios de un ámbito de tres o más generaciones se ocupan del control y el intercambio del ganado, de la herencia y de determinados rituales, pero para otras cuestiones no son estrictamente los linajes, sino grupos de cognados con un predominio patrilineal, quienes cooperan. Toda la parentela de un individuo —el grupo de los cognados— colaboran a su *ikikolo*. El individuo distingue entre la parentela de su padre (*ikikolo kya tata*) y la parentela de su madre (*ikikolo kya juba* o *abipwa*), pero ambos grupos incluyen parientes por línea masculina y femenina; el niño puede participar en el ritual en la familia de la hermana de su madre o de la hermana de su padre, así como en la del hermano de su madre o de su padre, así como en la del hermano de su madre o de su padre. La importancia de los vínculos por línea femenina queda en claro por el hecho de que, en todos los aspectos, los hermanos de ambos padres están más estrechamente emparentados que los medio hermanos. Por ejemplo, los matrimonios entre los descendientes de un bisabuelo común son muy mal considerados, pero se consideran menos malos si sólo es común un bisabuelo y no los dos, es decir, si los bisabuelos son hijos del mismo hombre pero de distintas esposas [4].

La extensión de los linajes y de los grupos de cognados que cooperan varían con arreglo a las circunstancias concretas. Entre los plebeyos, los linajes de tres generaciones controlan el ganado, la herencia y las oraciones a los antepasados. Las genealogías agnaticias comprenden seis o nueve generaciones, y las genealogías cognaticias de cuatro generaciones son en la práctica importantes, puesto que el matrimonio entre los descendientes de un bisabuelo común se desaprueba, y cuando se producen esos matrimonios se hace a los participantes beber medicinas protectoras. El matrimonio es imposible entre los descendientes de un mismo abuelo [5] y, como veremos, éste es el grupo que coopera normalmente.

Las genealogías de los jefes incluyen en ocasiones hasta diecinueve generaciones trazadas por línea masculina —un anciano jefe nwandesi,

4. Puesto que el divorcio era raro en el sistema nyakyusa tradicional y los hijos de una viuda heredada se contaban como hijos del difunto, los hijos de una mujer prácticamente siempre se consideraban hermanos de ambos padres. En caso de que una mujer tuviera hijos de hombres no emparentados, los nietos de ellos probablemente podían casarse entre sí.

5. Existe una tradición entre algunos sectores de los nyakyusa de que hace mucho tiempo se practicaba un tipo de matrimonio preferente entre primos cruzados, entre un hombre y la hija del hermano de su madre.

famoso como historiador entre los nyakyusa, nos proporcionó tal genealogía—, pero lo más frecuente es que no sobrepasen doce o trece generaciones. Los grupos de parientes que cooperan son de hecho más amplios entre los jefes que entre los plebeyos, pues los jefes son responsables de rituales comunitarios en que participan los descendientes de un tatarabuelo común, y para los rituales domésticos ordinarios se convoca a parientes más lejanos que en el caso de los plebeyos. Caso de que la familia de un plebeyo pretenda estar emparentada con un jefe, ese vínculo se rastrea desde más lejos que el vínculo con los plebeyos; así, si el padre es plebeyo y la madre pertenece a la familia de un jefe, puede haber mayor cooperación con los parientes de ella que con los de él. Esto se hace muy notable cuando se hace un análisis de los individuos que evitan las nueras en los distintos grupos de parentesco.

Parentesco y localidad

Como hemos visto, los nyakyusa no construyen su residencia con parientes sino con compañeros de edad, y el ámbito de edad de una aldea (es decir, las diferencias de edad entre sus miembros) tiende a ser de unos cinco años. Ahora bien, el espaciamiento de los nacimientos en las familias nyakyusa era grande, pues se consideraba equivocado que una mujer volviera a quedar preñada hasta que su anterior hijo no pudiera correr a su lado caso de que se diera el grito de guerra. Ninguna mujer, se argumentaba, podía huir llevando a dos niños; por lo tanto, el mayor debe poder correr antes de que ella se cargue con otro. De ahí que un espacio de cuatro o cinco años entre los alumbramientos fuera normal. Esto significa que los hermanos carnales (excepto los mellizos) rara vez vivían en la misma aldea, aunque muchas veces estaban juntos los medio hermanos. Desde que se ha establecido la paz, los nacimientos son menos espaciados, considerándose ahora adecuado un espaciamiento de tres años, de forma que es posible que una pareja de hermanos de ambos padres vivan en la misma aldea; pero todavía los muy estrechos lazos que vinculan a todos los hijos de la misma madre y el mismo padre rara vez incluyen la residencia en la misma aldea. No obstante, es habitual que los parientes afines (*abako*) habiten en la misma aldea, pues está bien visto casarse con la hija o la hermana de un compañero de edad.

Los miembros de una jefatura no constituyen un grupo de parentesco en mayor medida que los miembros de una aldea y no existe ningún mito de una filiación común, pero dos factores tienden a mantener a los parientes dentro de la misma jefatura. En primer lugar, un hombre tiene mayor estatus en la jefatura en que han vivido su padre y abuelo paterno. Allí donde vivieron sus antepasados es un *umwilima* —propietario de la tierra—, un miembro de una familia antigua y, como tal, tiene derecho a mayor respeto y ayuda de sus vecinos del que recibiría en cualquier otra parte. Los ancianos explican que antes de la llegada de los europeos, el «propietario de la tierra» tenía mucha mayor seguridad para la vida y la propiedad que el extranjero, pues este úl-

timo, al no ser defendido por sus vecinos como uno de ellos, siempre podía ser objeto de persecución por parte del jefe, el cual podía tomar a su mujer y matarlo a él, o bien arrebatarle su ganado con cualquier ligera disculpa. Siempre ha ocurrido que la gente se traslade de una jefatura a otra, pero en los últimos años este movimiento ha aumentado en gran medida. Ello se debe, en parte, a que la tierra empieza a escasear y los hombres se desplazan en busca de mejores huertos, pero principalmente a que se han prohibido los métodos tradicionales de tratar la brujería, y cuando un individuo sospecha que él o su familia o su ganado están siendo atacados mediante la brujería, su mejor salvaguarda es mudarse. Probablemente el 80 por ciento de los nyakyusa varones se trasladan en la actualidad al menos una vez durante su vida, pero muchos de ellos puede que vuelvan a su jefatura de origen, pues el prestigio de ser «propietario de la tierra» sigue siendo un fuerte aliciente.

El segundo factor que tiende a mantener a los parientes dentro de una misma jefatura es que se prefiere el matrimonio dentro de la jefatura a los que se hacen fuera. El matrimonio con una mujer de una jefatura vecina estaba permitido, pero más lejos rara vez ocurría, puesto que el peligro de viajar hacía imposible que la esposa visitara a sus padres. En la actualidad la variedad de matrimonios aumenta, pero los padres siguen oponiéndose a que los hijos escojan cónyuges a cuarenta o cincuenta millas de distancia, en nombre de que tal distancia impide el fácil intercambio de visitas y regalos entre los parientes políticos que, según se afirma, es algo fundamental para el éxito del matrimonio.

Los lazos de parentesco y de afinidad

Las relaciones dentro de y entre los grupos de parientes que hemos definido se articulan mediante la cooperación en la agricultura y la distribución de los alimentos, la construcción, la circulación de ganado y la participación en rituales comunes: Consideremos ahora estas actividades.

En la familia elemental, el marido y la esposa cooperan en la agricultura; mientras el hombre cava, la esposa siembra, escarda y siega. En la familia compuesta, cada esposa tiene sus propios campos, que trabaja con sus hijas solteras. Los hijos solteros cavan con los padres; en una familias sólo trabajan en los campos de sus madres, mientras que en otras trabajan en grupo con el padre, cavando por turno las parcelas de las distintas esposas. Muchas veces un muchacho lleva a sus amigos —normalmente sólo a dos o tres, pero a veces a más de diez— a trabajar en los campos de su madre, y a su vez él ayuda a estos amigos. Quienes han trabajado juntos siempre comen la comida que hace la mujer propietaria de los campos que han estado cavando, pues la producción de los campos de la mujer se utiliza para proporcionar comida a su marido, a sus hijos, a ella misma y a todos los que hayan estado trabajando en sus campos durante el día en que lo han hecho. Los derechos relativos de la esposa y el marido a disponer de las co-

sechas varían según las distintas cosechas,[6] pero ninguna coesposa tiene el menor derecho sobre la comida de otra. La mujer puede pedir a sus coesposas, y muchas veces lo pide, que la ayuden en sus campos, y les envía regalos y alimentos guisados en su propio hogar; puede ayudarlas y recibir regalos a cambio; pero las otras no tienen ningún derecho sobre los propios campos o alimentos.

Desde el momento en que está desposado, el joven comienza a trabajar en los campos de su suegra (pues así se la llama desde el momento en que ha entregado la donación esponsalicia) y reparte el tiempo entre estos campos y los de su madre, llevando a los amigos a trabajar en ambos conjuntos de campos. Muchas veces también cava un campo cerca de su propia casa, que sus «suegras» (es decir, la madre de su prometida, las coesposas de ésta y, posiblemente, algunas hermanas y vecinas) siembran, escardan y cosechan. La cosecha de este campo pertenece a su suegra hasta que la prometida llega a la pubertad y se traslada a vivir con él de forma permanente como su esposa. Entonces el campo es de la esposa y, aunque las «madres» de ella puedan ayudarla en el campo, la comida pertenece a la joven pareja.

Después del matrimonio, el joven marido sigue ayudando tanto a su padre como a su suegro a cavar, mientras que las «madres» de él y las «madres» de la esposa ayudan a ésta en la siembra, la escarda y la recolección; sin embargo, gradualmente tal cooperación va disminuyendo. El hombre pasa cada vez menos tiempo en los campos de su madre y de su suegra conforme cumple años y tiene que sostener una familia propia cada vez mayor, al mismo tiempo que las ayudas de la madre y la suegra disminuyen de forma correspondiente. Como explicaba un informante recién casado: «Las madres de mi esposa todavía la ayudan mucho en la agricultura; ellas dicen: 'Es una niña, que baile y disfrute'. Pero cuando la muchacha envejece y ha tenido dos o tres hijos, entonces sus madres dejan de ayudarla tanto. Dicen: 'Te hemos ayudado antes porque sólo eras una niña. Ahora eres una mujer, haz tu propio trabajo'».

En la construcción, la cooperación es del mismo tipo. El joven ayuda a su padre, llevando con él un grupo de compañeros de edad si se trata de un trabajo pesado, y de forma similar trabaja con el suegro. Sus madres y suegras le ayudan a su vez en las tareas propias de mujeres de acarrear bambús y hierba, y hacer el enlucido. Una vez observamos a un grupo de veintiuna mujeres y muchachas, «madres» de la esposa de un jefe, que venían a ayudar en la construcción de su «hija».

Para comprender el significado de toda esta cooperación debemos darnos cuenta de que los nyakyusa obtienen la mayor parte de su comida de sus campos y que la habilidad y la diligencia en el cultivo acarrean prestigio tanto al hombre como a la mujer. La construcción de la casa también es muy importante en este clima de tormentas torrenciales y nieblas frías. La cantidad de lluvia (una media de 2.300 a 3.000 mm[3]

6. Para un análisis de estos derechos, véase Godfrey Wilson, *The Land Rights of Individuals among the Nyakyusa*, 1938, Rhodes-Livingstone Paper N.° 1, pp. 16-29.

al año) hace de las casas bien hechas una exigencia para la supervivencia.

Pero no sólo trabajan juntos en los campos y en la residencia doméstica los parientes nyakyusa, también se pasan continuamente de unos a otros su posesión más apreciada, el ganado. De hecho, entregar ganado forma parte de todas las relaciones de parentesco estrechas y las recíprocas transferencias de ganado es lo que mantiene unidas a las familias. El ganado se valora, no sólo porque proporciona los alimentos preferidos, leche y carne, provisión que permite al individuo festejar a sus vecinos, sino también porque es necesario para el matrimonio honorable y el funeral piadoso.

El ganado no es una posesión exclusiva de un individuo; más bien constituye una propiedad sobre la que tienen derechos todos los miembros varones del linaje en un ámbito de tres generaciones [7]. El hombre que es el hijo mayor de un hijo mayor y que no tiene tíos paternos ni tíos abuelos, controla no sólo el ganado heredado de su padre, el de los matrimonios de sus hermanas de ambos padres y el de sus hijas, sino también el de las hijas de sus hermanos de ambos padres y el de las hijas de sus hijos. Al mismo tiempo, es responsable de proporcionar ganado-matrimonial a sus hijos y a los hijos de sus hijos, y a sus hermanos menores de ambos padres y a los hijos de éstos y los hijos de estos sobrinos. También es responsable de proporcionar una o más vacas para sacrificarlas en la muerte de cualquiera de las personas que dependen de él y a cuenta de la cual proporciona o recibe ganado-matrimonial, y a la muerte del marido o la esposa de cualquiera de ellas. Por otra parte, los derechos de libre disposición del «padre» del linaje están limitados, en primer lugar, por el fuerte derecho legal que tiene cada grupo de hermanos carnales sobre el ganado de sus hermanas carnales y el de sus hijas, y en segundo lugar, por la práctica habitual de entregar vacas a los hermanos menores e hijos sobre las que ellos tienen los principales derechos. Existen, pues, determinados derechos individuales, pero la unidad del grupo de hermanos carnales y su interés por una reserva común de ganado se mantiene a lo largo de tres generaciones.

Las relaciones entre los medio-hermanos presentan ciertas variaciones. Aquellos cuyas madres son hermanas, o bien están estrechamente emparentadas (pues, como hemos visto, es normal que un hombre se case con mujeres de la misma familia), comparten los mismos derechos recíprocos sobre el ganado que los hermanos carnales, y los medio-hermanos que no están vinculados por sus madres pueden sin embargo estarlo por el ganado. Como hemos señalado, cada grupo de hermanos carnales tiene un derecho legal especial sobre el ganado, que procede de los matrimonios de sus hermanas carnales, pero sus padres o abuelos disponen de ellos a su voluntad. Si entrega unas cuantas vacas a un medio-her-

7. Puesto que la edad media matrimonial de los hombres es de alrededor de 25 años, los linajes agnaticios de los hermanos carnales de más de tres generaciones supervivientes de hombres casados son excepcionales. Los linajes agnaticios de medio-hermanos de cuatro generaciones supervivientes de hombres casados son bastante normales, pero el intercambio de ganado no lo mantiene en la cuarta generación entre los descendientes de medio-hermanos.

mano, desde este momento crea entre el mayor del grupo y este individuo una relación especial de «ordeñar el uno las vacas del otro» (*ukukamanila*), y se supone que las vacas entregadas serán a su tiempo devueltas por el medio-hermano con el ganado matrimonial de una hermana carnal o una hija de éste. Un vínculo similar se crea entre los medio-hermanos si el padre utiliza el ganado del matrimonio de una hija para casarse él con otra mujer. La nueva casa comenzada de esta forma está vinculada a la casa de que procedía originalmente el ganado, y por lo menos una vaca debe devolverse cuando se casa la hija mayor de la nueva casa.

Una vez comenzado, el intercambio continúa; cuando sus hermanas e hijas se casan, los medio-hermanos vinculados se entregan continuamente vacas unos a otros; entre sus respectivos hijos también suele continuar el intercambio, pero desaparece entre los nietos. Se supone que el comportamiento debe ser recíproco y puede obligarse legalmente a que así sea, pero no se insiste en la cuestión mientras las dos personas implicadas se mantienen amigas, y su imposición legal rompe inmediatamente la relación. Si dos medio-hermanos de esta clase (o sus hijos) se pelean, uno de ellos debe emprender la acción legal para romper con el otro. Se cuentan las vacas que se han traspasado por ambas partes desde el comienzo de la relación (quizás veinte o treinta años antes), y uno u otro es obligado a pagar el desequilibrio hasta hacer que las cifras se igualen. Después de esto, los dos individuos «dejan de ser parientes», no tienen obligaciones mutuas y no asisten a sus respectivos funerales.

Es habitual que el padre establezca esta relación entre su hijo mayor y el primer hijo de cada una de sus otras casas, de tal forma que mediante este intercambio de vacas se mantenga unida la familia. Su continuación depende en muy gran parte de la amistad personal. Las buenas relaciones entre los medio-hermanos y sus hijos se valoran mucho, pero se presentan peleas que conducen a la separación legal. Por el contrario, las peleas entre hermanos carnales rara vez parecen ser serias y nunca llegan al extremo del pleito; la unidad del grupo de los hermanos carnales se mantiene en realidad gracias a su diferenciación, y en algunas situaciones gracias a su oposición, del grupo de sus medio-hermanas.

La separación de cada casa y la importancia de los vínculos entre las casas mediante «ordeñar el uno las vacas del otro» resulta visible en las leyes de la herencia. El heredero de un individuo es su más inmediato hermano carnal vivo, o bien, a falta de hermano carnal, el medio-hermano vinculado por sus madres. En caso de que falte tal heredero, hereda el hijo mayor del difunto, con tal de que sea adulto. Si todavía es niño, hereda el medio-hermano vinculado por el ganado; a falta de éste, un medio-hermano con quien no haya tal lazo.

El heredero, si es un hermano, toma todas las viudas del difunto; si es hijo las toma a todas salvo a su madre y las parientas de ella, que deben ir con el hijo de otra casa. Tanto si es hermano como si es hijo, hereda el ganado del difunto y tiene el derecho de trasladarse a su residencia doméstica y coger sus huertos si así lo decide. Accede a la posición de «padre» (*tata*) y no sólo tiene derecho al respeto y la obedien-

cia de sus hermanos menores y los hijos de sus hermanos, sino que también tiene con ellos las mismas obligaciones que tenía el difunto. El heredero es evitado por los parientes afines que evitaban al difunto; muchas veces toma el nombre del difunto. De hecho, la identificación es tan estrecha que incluso se salta la barrera entre las generaciones sucesivas y el hijo que es heredero de su padre puede ser bien recibido en la aldea de su padre como un igual de los compañeros de edad de su padre.

Ahora bien, esta forma de herencia opera en una sociedad en la que los individuos tienen pocas posibilidades de enriquecerse. Ocasionalmente es posible que un pobre cave para un jefe y, después de muchas jornadas de trabajo, logre ganado para casarse; también los jóvenes pueden a veces haber adquirido ganado en la guerra. Pero el grueso de la propiedad es la propiedad familiar que todos los varones, con tal de que vivan lo bastante, disfrutan por turno. El hijo mayor de un hijo mayor se casa antes que los menores, y si vive adquiere más esposas y tiene más hijos que ellos, pero todos los hombres viven en espera de gozar algún día de las posesiones, en mujeres y ganado, de sus mayores.

Desde la llegada de los europeos la situación ha cambiado. Las oportunidades individuales para adquirir riquezas mediante empleos o mediante la venta de productos son considerables, y con frecuencia las propiedades de un individuo enérgico y capaz son mucho mayores que las que ha heredado. Correlacionado con este cambio del sistema económico hay un proceso de cambio en la ley tradicional de la herencia. El hermano carnal menor sigue teniendo derecho a reclamar las propiedades de su hermano mayor a la muerte del último, pero no es raro que renuncie a este derecho en favor del hijo mayor del difunto (contando con que el hijo sea adulto), por la razón de que si se queda con las propiedades del hermano mayor, entonces, cuando él a su vez muera, el hijo mayor del hermano reclamará todo lo que éste —el tío— tenga, incluidas las propiedades que haya ganado por su cuenta así como las heredadas. Se ha explicado que si el hermano menor, que ya tiene considerables propiedades por su cuenta, acepta la herencia del hermano mayor, casi inevitablemente entre los hijos de ambos hermanos habrá peleas sobre el reparto de las propiedades cuando muera el menor. Esta tendencia a que los hijos hereden directamente resulta más notable en las familias cristianas, en las que no hay poligamia, y en consecuencia tampoco hay grupo de esposas que heredar, y en las que se reconoce el derecho de la viuda a negarse a ser heredada.

Hemos mostrado que, normalmente, el heredero de un individuo es su hermano carnal menor o bien su hijo mayor; ahora debemos hacer una diferenciación entre las posiciones de estos dos posibles herederos. El hermano menor de un hombre hereda todos sus poderes y responsabilidades y tiene autoridad sobre todos los hijos del difunto; pero cuando el heredero es el hijo mayor, su autoridad es más limitada. No tiene rival en su posición de «padre» de sus hermanos carnales menores, pero con respecto a sus medio-hermanos comparte el cargo con el mayor de cada grupo de hermanos carnales.

Las herencias distintas para cada casa no están tan señaladas entre

los nyakyusa como entre los nguni del sur. Aunque a veces se hacen regalos de ganado a los hijos individualmente, la hacienda no se reparte entre las diversas casas, ni el ganado de cada casa se ordeña a favor de la casa propietaria, como es habitual en Pondolandia. Tampoco se heredan por casas los derechos sobre la tierra, pues toda la tierra recae sobre el heredero que se traslada a la residencia doméstica del difunto. En realidad, la herencia de los derechos sobre la tierra tenía relativamente poca importancia, puesto que en la gran ceremonia de «presentación»[8] volvían a trazarse los límites de la aldea y a distribuirse los lugares para las residencias domésticas y las tierras destinadas al cultivo. Sin embargo, el hijo mayor de cada casa hereda determinados derechos a la muerte de su padre y de los hermanos carnales de su padre. Obtiene entonces el derecho a disponer del ganado de sus hermanas carnales, de sus hijas y de las hijas de sus hermanos carnales. Como hemos visto, el hermano mayor que hereda de su padre (o del hermano de su padre) puede intercambiar o no intercambiar ganado con cada grupo de sus medio-hermanos; caso de hacerlo, todos sus tratos son con el mayor de cada grupo, quien recibe el ganado a cambio de las hermanas carnales e hijos del grupo, a quien sus hermanos carnales menores solicitan ganado para casarse, y para quien cavan. Así, en cada generación existe alguna clase de separación entre las propiedades de las distintas casas de una misma familia compuesta.

La precedencia del hermano mayor aparece más marcada en el ritual, pues aunque en asuntos de menor importancia oficia como sacerdote el mayor de cada grupo de hermanos, siempre que se presentan problemas serios hay que buscar las oraciones del hermano mayor que actúa en nombre de todos sus medio-hermanos menores, a menos que estén legalmente separados de él. Lo mismo ocurre con el control del ganado dentro del linaje y su función de mantener unidos a sus miembros.

El intercambio de ganado constituye también uno de los principales lazos entre los linajes. El matrimonio legal se efectúa mediante la entrega de ganado —tradicionalmente de 1 a 3 cabezas y hoy de 5 a 20— de los representantes del novio al padre de la novia. La transferencia de ganado es lo que hace posible que la mujer tenga hijos legítimos y lo que proporciona al marido el control legal de tales hijos. Si el padre se niega a aceptar el ganado en nombre de su hija, ella no puede casarse y es enormemente desgraciada, puesto que se considera muy vergonzoso que una chica soltera tenga un hijo. En realidad, tal circunstancia sigue siendo rara. Si no hay traspaso de ganado no hay relación de parentesco (*ubukamu*), dicen los nyakyusa, entre los parientes del marido y los parientes de la esposa. «Una esposa a quien no se ha entregado ganado no es parienta mía (*unkamu*)», y «puesto que ustedes (los europeos) no entregan ganado en el matrimonio, ¿de dónde sale la relación de parentesco (*ubukamu*?) Entre nosotros la relación de parentesco es el ganado (*Uswe ubukamu syo nombe*)». Estos son comentarios nyakyusa típicos sobre el traspaso de ganado en el matrimonio. Y caso de que una mujer haga un matrimonio después de haberse pagado no

8. *Cf.* Godfrey Wilson, *The Land Rights of Individuals among the Nyakyusa.*

puede visitar a sus padres nunca, ni siquiera para asistir a un funeral, hasta que el marido no lleve una vaca al padre para crear la relación de parentesco.

En realidad, tradicionalmente existía una forma legal de matrimonio sin ganado, pero el estatus de quienes se casaban de esta forma era muy inferior al de quienes se casaban con ganado. Los informantes explicaban que, puesto que en los viejos tiempos el ganado era escaso y sólo propiedad de las familias más ricas, un padre podía estar de acuerdo en el matrimonio de su hija a cambio de trabajo. «Si un pobre cava por mí, siendo yo el padre, y me construye una casa, entonces digo: 'Estoy satisfecho; porque no habló con orgullo, fue mi sirviente, le daré a mi hija'.» El consentimiento del padre de la novia hace la unión legal, pero algunos de los hijos, por lo menos, incluida la primera hija, no sólo pertenecen al marido, sino también al suegro, y se nombra al marido despectivamente como «el gallo», puestos que «los pollos son de la gallina, el gallo va solo». De este modo el matrimonio mediante servicios era tradicionalmente una alternativa, aunque menos honorable, al matrimonio con ganado.

Incluso cuando se entrega ganado en el matrimonio, se espera que el yerno realice una determinada cantidad de trabajo para el suegro, como hemos visto, y se establece una conexión entre su diligencia para cavar y las exigencias de ganado. Si cava satisfactoriamente, no es presionado por el ganado que falta, pero si es perezoso, se le pide de inmediato. Y cualquiera que sea la cantidad de ganado que entregue, se dice que cavar es parte esencial de sus obligaciones con los afines. De hecho, en la actualidad, cuando un joven empleado a sueldo no sabe cavar, suele dar dos o tres chelines a su suegro en lugar del trabajo.

El matrimonio legal se creaba normalmente (y ahora se hace así siempre) por la transferencia de ganado y se disuelve por la devolución de ese ganado. Tradicionalmente, el marido podía reclamar la devolución del ganado junto con sus crías si la esposa que le abandonaba no había tenido hijos, pero si había tenido siquiera uno, se dejaba una vaca, pues, como dicen los nyakyusa, «si no dejamos vacas, los niños tendrán dificultades cuando vayan a visitar a los parientes de su madre. Los parientes de su madre les dirán: 'No sois parientes nuestros. ¿Dónde están vuestras vacas?'». En la actualidad, si una mujer ha tenido varios hijos, se dejan dos vacas, pero no hay un equilibrio exacto entre el número de hijos y el número de vacas que se dejan. Y desde 1935 no se devuelven los becerros; la dificultad de rastrear todos los becerros, una vez aumentada la cantidad de ganado que se entrega en el matrimonio, es tan grande que la administración británica presionó a los jefes y consejeros para que acordaran un cambio en la ley relativa a la progenie.

Los hijos pertenecen al marido, cualquiera que sea quien haya iniciado el divorcio, y él tiene derecho a reclamar incluso al hijo por nacer si el divorcio ocurre estando la mujer embarazada. ¿No entregó el ganado por ellos?

La importancia del ganado en la creación del matrimonio se demuestra en el hecho de que, antiguamente, el marido únicamente podía ser

obligado a divorciarse de su esposa por razón de su pobreza, con independencia de sus relaciones personales. Tradicionalmente, cuando se imponía una multa por robo u homicidio, el individuo podía ser obligado a divorciarse de su esposa para pagar la multa, o bien si su hermana, con cuyo ganado se había casado él, dejaba a su marido, se veía obligado a divorciarse de su propia esposa con objeto de devolver el ganado al marido de su hermana. Los ancianos explicaban que un padre podía rehusar a un joven con fama de ladrón o de pendenciero, «porque el padre no quería las vacas de ese hombre en su residencia doméstica». El padre piensa: «Si se acaban las vacas de este joven, ellos (sus acreedores) vendrán y se llevarán las que él me dio. Dirán: 'Recoge a tu hija y devuelve las vacas'». En la actualidad, los tribunales no tienen poderes para obligar a divorciarse con objeto de permitir que el marido pague una multa, pero sigue existiendo el sentimiento de que «las propiedades de un hombre las tiene su suegro» y pueden ser recuperadas de éste.

A pesar de la posibilidad del divorcio a consecuencia de la pobreza, el matrimonio era tradicionalmente estable. Los informantes son unánimes en este punto. La sanción contra el adulterio consistía en alancear o empalar al individuo. El marido que encontraba a su esposa con otro hombre le clavaba la lanza o bien, si la pareja había huido a otra jefatura, los perseguía en unión de dos o tres de sus parientes e intentaba matar al adúltero y hacer volver a su esposa. A veces los amantes escapados conseguían huir, pero muchas veces eran alcanzados por el marido y sus parientes. El adúltero no podía contar con la ayuda de sus vecinos si su amante era una mujer de su misma jefatura, e incluso si procedía de otra jefatura tampoco podía estar seguro, pues sus compañeros de aldea podían expulsarles para no ser todos ellos atacados por la aldea ofendida. «Los hombres tenían miedo; decían: 'Un adúltero trae la guerra'.» De ahí, dicen los nyakyusa, que los hombres rara vez huyeran con mujeres casadas. El divorcio que no comenzaba con una fuga también era raro. La mujer podía asegurarse el divorcio de su marido por malos tratos sistemáticos, si los parientes de ella estaban de acuerdo, pero tardaban en estarlo; más frecuente era que el padre y los hermanos cogieran al marido y lo golpearan por tratar mal a su hija y hermana; y si una mujer se portaba mal, el marido la golpeaba antes que divorciarse.

Hoy la situación es muy distinta. Más de la mitad de las mujeres paganas se ha divorciado al menos una vez (algunas tres o cuatro veces) y estos divorcios se inician normalmente con la huida con el amante. El ataque al adúltero (no cogido *in flagrante delicto*) se considera atentado criminal u homicidio; en su lugar, el adulterio se castiga con una multa de tres vacas, dos de las cuales paga el individuo culpable de adulterio al marido de la mujer implicada y otra que paga el padre de la mujer también al marido, puesto que se considera que el padre es en alguna medida responsable de la conducta de su hija.

Pero antiguamente el divorcio era relativamente poco frecuente e, incluso si moría el marido o la esposa, las relaciones de afinidad entre las respectivas familias no se disolvían; un hermano o hermana menor ocupaba el lugar del fallecido. La viuda era heredada por el heredero

del marido y este derecho de herencia se hacía efectivo incluso si la «viuda» era una niña, todavía no iniciada pero desposada. Para la viuda, rehusar al heredero era comparable a abandonar al marido; si huía, el heredero la perseguía como hubiera hecho el marido y de hecho era considerado su marido con todos los derechos. Hoy en día, si la viuda rehusa al heredero y vuelve con su padre, el heredero no puede reclamar daños y perjuicios —se limita a recoger el ganado entregado a cambio de la mujer—, pero sigue existiendo el fuerte sentimiento de que la viuda *debe* aceptar al heredero de su marido. Oímos a un padre persuadiendo a su hija de que se quedara con el heredero: «Mira, él también es el marido que se casó contigo». Y de hecho muchas viudas paganas aceptan ser heredadas porque quieren permanecer con sus hijos; si rechazan al heredero son apartadas de los hijos, como las mujeres divorciadas. Sólo en las familias cristianas puede la joven viuda permanecer con sus hijos sin aceptar al heredero por marido y sin hacer que su padre pierda el ganado entregado a cambio de ella. E incluso entre los cristianos, la viuda que vuelve a casarse debe dejar a sus hijos con el heredero del padre de ellos.

Si la esposa muere, muchas veces es sustituida por una hermana menor (*unuguna*) o por una hija de su hermano (*umwanasenga*). Caso de que muera sin hijos, debe proporcionarse tal sustituta o bien hay que devolver todo el ganado matrimonial. Si ha tenido hijos, a ojos de los nyakyusa una hermana es la persona más adecuada para madre de estos hijos; de hecho, muchas veces son los hijos quienes van a pedir a su abuelo o tío materno «otra madre que nos cuide». En los viejos tiempos, si la esposa que moría era joven, no se pedía nuevo ganado por la hermana que se daba en su lugar, pero ahora el padre suele reclamar de nuevo el ganado matrimonial. Los padres argumentan así: «Este ganado se ha ido con la que murió. ¿Quieres que los hombres digan de la hermana menor: 'No dio dinero por ella, se limitó a tomarla'?». Sin embargo, por la segunda hermana suele aceptarse una cantidad de ganado menor que por la primera.

Y ahora llegamos al punto capital de las ideas matrimoniales nyakyusa: las relaciones entre los afines (*abako*) idealmente son inalterables: nunca debe producirse el divorcio; el marido fallecido debe ser sustituido por su heredero, la esposa fallecida por su hermana menor o por la hija de su hermano; los individuos implicados pueden cambiar, pero la relación entre las familias permanece. Esta idea de permanencia se lleva hasta el punto de que algunos dicen que *siempre* que una mujer muere debe ser sustituida, sin que importe su edad; de hecho, las mujeres que han tenido hijos no son sustituidas si mueren después del marido y los hermanos de éste. Pero los matrimonios entre dos familias ya vinculadas se fomentan enormemente, con tal de que no supongan matrimonios entre nietos de un mismo abuelo. Muchas veces el hombre no espera a la muerte de su mujer para casarse con una hermana menor o con la hija de un hermano de ella. *Ukusakula* —traer al marido una parienta más joven como esposa— es la forma de poligamia generalmente preferida y es indicio de unas buenas relaciones matrimoniales, pues un individuo no se casaría con la parienta menor de una esposa con quien

esté en malas relaciones, ni una esposa consentiría en traerle a su hermana pequeña, o sobrina si el marido fuera cruel. En lugar de eso, aconsejaría a su padre que rechazara el ofrecimiento, caso de que el marido lo propusiera, pues la iniciativa de tales matrimonios puede proceder tanto del marido como de la hermana mayor ya casada.

A veces dos hermanos se casan con dos hermanas, o el joven puede buscar esposa en la familia de una de sus madrastras. «Se casa donde se casó su padre.» Ahora bien, como hemos mencionado, existe entre algunos nyakyusa la tradición de una antigua costumbre de matrimonio entre primos cruzados (con la hija del hermano de la madre), pero un informante aseguró que nunca había existido verdadero matrimonio entre primos cruzados, sino sólo matrimonio con el medio-hermano de un hijo de la hermana del padre. «Yo llamo a los hijos del hermano de mi madre primos (*abatani*), pero sus hijas son mis hermanas (*abilumbu*). Nunca fue costumbre tomarlas por esposas, sino que era, y sigue siendo, la costumbre darlas a mis medio-hermanos. Yo soy el propietario de esas mujeres (*ndi mwene bakikulu aba*), puedo poner a uno de mis hermanos de distinta madre en el lugar del hermano de mi madre y decir a mi hermano: 'He aquí tu chica'.» Si bien la práctica tradicional del matrimonio entre primos cruzados no ocurre en la actualidad, sí se presentan matrimonios con el medio hermano del primo cruzado, aunque con menor frecuencia que el matrimonio con la hija del hermano de la esposa. Debe señalarse que el matrimonio con la hija del hermano de la esposa es incompatible con el matrimonio entre primos cruzados y que opera dentro de un sistema en el que los hombres mayores tienen derecho preferente a las mujeres. La muchacha que, por el sistema preferencial de matrimonio entre primos cruzados, se convertiría en la esposa de un hombre joven —según el actual sistema nyakyusa— muchas veces se convierte en la esposa del padre de ese joven.

La sugerencia de que el hombre tiene algunos derechos sobre las hijas de los hermanos de su madre encaja con otros hechos, pues el traspaso del ganado crea una relación especial entre el marido y sus afines, pero también entre los hijos de él y la gente de su esposa, más concretamente con el hermano que se beneficia del ganado. Cuando el sobrino se hace mayor puede pedir a este tío (*umwipwa*) una vaca (*ijabwipwa*) y, en palabras de un informante, «esta costumbre de conseguir la vaca, *ijabwipwa*, demuestra la relación de los parientes de la madre con el joven y su padre, y también con la madre del joven. Creemos que honra especialmente a la hija, la madre del joven; viene a decir: 'Gracias, hemos recibido ganado en tu nombre, tú has tenido un niño para nosotros'». Los hermanos de la madre que no recibieron ganado a cambio de ella son también *abipwa*, pero «lo que hace importante esta relación es el ganado. La relación es insignificante si el tío no ordeña las vacas procedentes de la madre del joven». Gracias a las vacas, el sobrino no necesita permiso para coger alimentos, especialmente la valorada leche viscosa, de la residencia doméstica de su tío, y caso de pelearse con su padre se va con el hermano vinculado de su madre. También tiene determinados derechos de herencia, pues caso de

que el tío a que está vinculado muera sin hermanos (propios o clasificatorios) ni hijo que lo hereden, el sobrino reclama el ganado entregado a cambio de su madre.

Entre los hijos de hermano y hermana (*abatani*) hay libertad y amistad como entre iguales, y las hijas del hermano de la madre son casi como hermanas; no hemos oído ninguna referencia a jocosidades extrañas entre primos cruzados.

Hemos explicado el punto de vista nyakyusa de que la relación de parentesco (*ubukamu*) entre dos linajes se crea inicialmente por el traspaso de ganado. Se mantiene mediante la cooperación en la agricultura y en la construcción, mediante el intercambio ocasional de regalos de comida y, sobre todo, mediante la asistencia a los funerales y la aportación de vacas para ser sacrificadas. A menos que esté completamente en la miseria, el yerno debe llevar una vaca para ser sacrificada con ocasión de la muerte del padre o la madre de su esposa, y el padre de la esposa (o su heredero) debe por su parte llevar una vaca al funeral de su hija o del marido de ella. De este modo llegamos a la interdependencia religiosa de los parientes, tan importante para los nyakyusa que muchas veces definen la relación de parentesco en función de la mutua asistencia a sus rituales (decir de alguien «nosotros no vamos a nuestros respectivos funerales» quiere decir que no se le considera pariente).

Los rituales en que se reúnen los parientes son los que se celebran en la pubertad y en el matrimonio, en el nacimiento (sobre todo en los nacimientos dobles), en el fallecimiento y en caso de enfermedad o desgracia, especialmente si ha habido derramamiento de sangre o uno de la familia ha sido atado con cuerdas. Aquí sólo podemos señalar muy de pasada la naturaleza de estos rituales, pues su descripción y el análisis de su simbolismo nos ocuparían un libro entero.

El propósito manifiesto de los ritos es en todos los casos la fertilidad y la salud; se cree que omitirlos produce esterilidad, enfermedad de una u otra clase y «locura» (*ikigili*) o, más exactamente, determinados síntomas neuróticos. Diversos estados patológicos se asocian con la omisión de los distintos rituales. Desde el punto de vista del parentesco y el matrimonio, el hecho esencial es que se cree que los parientes están místicamente afectados por el mismo hecho de su relación. Caso de que el hijo no tome parte en el ritual funerario de su padre, corre el peligro de volverse loco; caso de que el hijo de la hermana no sea convocado a beber medicinas al tener gemelos del hermano de su madre, los hijos del sobrino pueden hincharse y morir; caso de que la esposa de un asesino coma con la viuda de la víctima antes de purificarse, ambas empezarán a escupir sangre. No todas las veces se abarca al mismo conjunto de parientes, pues la extensión varía con el ritual. La experiencia anterior de los individuos afecta también a la asistencia, pues no se exige que vuelva a tomar parte en ellos a la persona que ya ha pasado como personaje principal por los rituales de la defunción o de los gemelos.

En el ritual de los gemelos participan numerosos parientes cognaticios. En uno observamos que fueron invitados todos los descendientes

del padre de los gemelos, todos sus hermanos carnales y sus descendientes, sus medio hermanos y sus descendientes agnaticios (pero no las medio-hermanas), todos los germanos carnales y medio-hermanos de su padre y sus descendientes agnaticios (pero no las medio-hermanas de su padre), así como los hermanos y hermanas de las esposas y sus descendientes. Tomaron parte las esposas de todos los hombres participantes, pero no los maridos de las mujeres, y era perceptible que, si bien los vínculos a través de hombres y mujeres contaban en el caso de las parientes más próximos, las conexiones más distantes únicamente se trazaban a través de los hombres. Por ejemplo, los hijos de las hijas de los hermanos carnales fueron invitados, pero no los hijos de las hijas de los medio-hermanos, sino sólo los hijos de los hijos de los medio-hermanos. El único pariente lejano relacionado por línea femenina era el niño de la hija del hijo de la hermana del padre del personaje principal [9].

Al funeral se espera que asista un grupo similar de parientes cognaticios y sus esposas, junto con los yernos, maridos de las hermanas y suegros del difunto, si era un individuo maduro; pero cuando se trata de rituales funerarios (*ubunyago*) para purificar a los principales parientes del difunto y alejar de sus pensamientos los sueños con el difunto, sólo asiste un pequeño grupo de parientes —germanos, los propios hijos y nietos— junto con las viudas o el viudo del fallecido. De forma similar, después del derramamiento de sangre sólo estos parientes del agresor y del agredido beben medicinas.

Otro nuevo principio que hace falta comprender del parentesco y el matrimonio surge del estudio de los rituales: se trata de la separación de las actividades sexuales y de la relación padre/madre-hijo/a. Los nyakyusa creen que los fluidos sexuales son extremadamente peligrosos para los niños, de ahí (dicen ellos) las prohibiciones de que los padres duerman con los hijos pequeños. La madre no debe volver a concebir hasta que el niño no haya sido destetado, y debe lavarse escrupulosamente cada vez que vaya del marido al hijo.

Al mismo tiempo, la esposa recién casada que está «caliente del marido» se supone que es peligrosa para sus propios padres, y no debe penetrar en el interior de la casa de su madre, allí donde está la cama, aunque antes de la pubertad tenía libertad para circular por la casa; igualmente, la viuda que ha sido heredada no puede comer con sus padres hasta que no hayan bebido juntos cerveza medicinal, para que no enfermen al darse cuenta de la «suciedad» que el nuevo marido ha dejado en ella. Se cree que es místicamente peligroso que el hijo duerma con las esposas del padre, y si, como a veces ocurre cuando el padre es viejo, se ha dado permiso al hijo para tomar aquellas esposas que serán su herencia, se adoptan entonces complicadas precauciones rituales. Y cuando muere el padre, uno de los objetivos del ritual funerario es proteger al heredero para que pueda dormir con las viudas.

Tan fuerte es el sentimiento de que la actividad sexual de las sucesivas generaciones debe separarse, que las mujeres tienen prohibido te-

9. Probablemente debido a que los niños pequeños se identifican con sus madres.

ner hijos después del matrimonio de un hijo suyo, y tampoco deben arriesgarse a concebir desde el momento de la pubertad de una hija hasta que la hija haya concebido. Si la madre «se adelanta» a la hija en este sentido, se cree que esta última será estéril.

La separación alcanza su mayor complejidad en la evitación entre el suegro y la nuera (*abakamwana*). Una mujer nunca debe mirar a su suegro ni entrar en su casa, ni encontrarse con él en un camino ni mencionar su nombre o palabras que suenen parecido. Evita incluso la vaca que miraba a su tumba, la carne del pollo que estaba en su residencia doméstica y el bosque de bananas donde el marido reza al padre difunto. Esta evitación del suegro (*ukutila unkamwana*) se extiende a los hermanos de él, los medio-hermanos y los primos varones, hijos de los germanos carnales de los padres del suegro. Por ejemplo, la mujer evita a los hijos de los hermanos y hermanas de la madre de su suegro, pero no a los de sus medio-hermanos y medio-hermanas. Se extiende en un grado disminuido a las hermanas, medio-hermanas y primas paralelas del suegro, pues todas son *abakamwana*. No puede mirar a estas mujeres ni saludarlas directamente, aunque no huye cuando se acercan, como hace en el caso de su suegro o de los hermanos del suegro, sean reales o clasificatorios; delante de una *unkamwana* basta con que se cubra la cara. Y cuando el suegro muere, en su lugar se evita a su heredero, aunque menos estrictamente que al difunto, y las esposas del heredero (caso de que éste sea hijo del difunto) pasan por un ritual especial que les permite encontrarse con su marido, que ahora es también su «suegro».

Pero no sólo debe temer la esposa al suegro y a su heredero; aunque puede hablar libremente con la suegra, los hermanos y medio-hermanos de la última y los maridos de sus hermanas carnales (pero no de sus medio-hermanas) se consideran para el tratamiento como suegros, aunque de nuevo la evitación es menos estricta que con respecto al padre del marido. Y las extensiones se aplican a quienes se identifican con la nuera así como con aquellos que se identifican con el suegro; la esposa no sólo evita a sus propios «suegros», sino también a los de sus hermanas y medio-hermanas.

Estas reglas generales se modifican con las circunstancias concretas, pues el ámbito de la evitación varía con la proximidad, la amistad y el estatus social. El primo paralelo del padre del marido, que vive a distancia, bien puede no ser conocido y por tanto no evitado, mientras que un pariente más lejano con quien la familia está en términos amistosos, o que es jefe, puede ser tratado como hermano del suegro. Todos los reconocidos como parientes del suegro y de su generación se evitan; de hecho, los propios nyakyusa toman el ámbito de la evitación como un criterio del parentesco. Muchas veces un individuo dirá: «Estoy emparentado con fulano, aunque lejanamente; *mis esposas le evitan*». Pero la evitación únicamente muestra las relaciones en generaciones sucesivas, pues la mujer no evita ostentosamente al abuelo de su marido ni a sus hermanos [10].

10. Aquí el sistema de los nyakyusa difiere del sistema de los pondo.

Cuando se presiona a los nyakyusa para que den sus razones para insistir en una evitación tan estricta entre el suegro y la nuera, cuentan un mito referente a un jefe que miró a la hermosa esposa de su hijo y la codició y la tomó. «La gente pensó que eso era tan malo, que desde entonces prohibieron que el suegro y la nuera se miraran.» Y cualquier familiaridad de cualquier clase entre el suegro y la nuera se considera incesto a ojos de los nyakyusa. En palabras de una anciana: «Si una muchacha mira a su suegro, le compara con su marido; ve el parecido físico que hay entre ellos. Es como si ella y su suegro hubieran dormido juntos».

La gran complejidad de la evitación se corresponde con la organización en aldeas de edad; si padre e hijo fueran vecinos próximos no sería posible una evitación tan estricta entre el suegro y la nuera y, de hecho, la necesidad de la mutua evitación se da como una razón para que los padres y los hijos edifiquen por separado. Debe notarse que este énfasis en la evitación se presenta en una sociedad que aprueba la poligamia y en la que el ganado para casarse es controlado, en su mayor parte, por hombres maduros y ancianos que habitualmente se casan con muchachas jóvenes.

Entre la suegra y el yerno (*abako*) existe reserva y una cierta evitación —él nunca puede entrar en la parte interior de su choza, donde está su cama, y la comida que ella le guisa se la lleva otra persona—, pero las limitaciones de su comportamiento son ligeras en comparación con las que se imponen a la esposa.

Extensiones del comportamiento de parentesco

Las formas de comportamiento fundamentalmente adecuadas para el trato con parientes se extienden a los vecinos que, debido a la organización en aldeas de edad, muchas veces no están emparentados en absoluto. Todos los compañeros del padre que viven en su aldea son «padres de la aldea» (*batata pa kipanga*), todas sus esposas son «madres de la aldea» (*abanna pa kipanga*) y sus hijos de sexo opuesto son «hermanas (o hermanos) de la aldea» (*abilumbu pa kipanga*). Los vecinos cooperan en el pastoreo, enviando a pastar juntos sus ganados los que viven puerta con puerta, y también se unen para el trabajo del campo y la construcción. Ya hemos dicho que el joven que trabaja para su padre o su suegro suele ser acompañado por un grupo de amigos, vecinos de la aldea de los muchachos, y que trabaja y come con este grupo. Lo mismo ocurre con los hombres y las mujeres mayores: pues en toda actividad importante, como cavar o cosechar un gran campo, o construir una casa, se utiliza por lo menos un equipo de trabajo en el que se espera que participen los vecinos cercanos así como los parientes. Un análisis de cualquier grupo de trabajo demuestra que algunos de los miembros participan porque son parientes del organizador, otros porque son vecinos de su aldea o de la aldea de su hijo o de su yerno.

Pero tal cooperación económica cesa bruscamente en el intercambio de ganado. En muy raras ocasiones un amigo íntimo, también rico,

puede llevar a una vaca a un funeral, pero no existe ninguna clase de circulación de ganado como la que mantiene unidos a los parientes consanguíneos y afines. Ni la asimilación de los vecinos a los parientes llega hasta el punto de hacer que las aldeas sean exógamas. El matrimonio dentro de la aldea está permitido y siempre lo ha estado, aunque tradicionalmente, se dice, un hombre no se casaría fácilmente con la hija del vecino, con la que come y cuyas vacas pastorean con las propias. Pues la hija del vecino es «como la propia hija». Pero puede no haber nada contra el matrimonio con la hija de un compañero de aldea que viva más lejos, y el matrimonio entre los hijos de compañeros de aldea se considera especialmente adecuado. «Es bueno casarse con una hermana de aldea», dicen los nyakyusa; «nuestros padres eran amigos y edificaron juntos».

En los asuntos religiosos, al igual que en los materiales, existe una cierta cooperación entre los vecinos. En los grandes acontecimientos de la vida —el matrimonio, el nacimiento y la muerte—, se espera que los vecinos demuestren simpatía y gocen o se lamenten con sus amigos según sea lo adecuado al caso. No asistir en la aldea a un entierro es incurrir en la sospecha de haber matado al difunto mediante brujería; no bailar en la fiesta matrimonial es no ser buen vecino. En la iniciación de una muchacha, sus compañeras de edad —medio-hermanas y vecinas— la acompañan, las mujeres vecinas comparten con sus parientes varones mayores la tarea de informarla, y tanto los parientes como los vecinos participan en la fiesta en que es formalmente entregada al marido. Cuando se necesitan comida y leña para los huéspedes de la fiesta de iniciación y de bodas, o en los funerales, los vecinos así como los parientes colaboran; en los funerales la comida es proporcionada el primer día por la familia afligida, el segundo por los parientes y el tercero por los vecinos.

Pero cuando se trata de los rituales domésticos —el tratamiento con medicinas y las plegarias a los antepasados—, entonces, con una sola excepción, sólo participan los parientes. Ningún vecino es purificado y protegido de soñar con los antepasados en los rituales que siguen a la defunción, ni es limpiado de la contaminación de la sangre y las cuerdas; ningún vecino toma parte en los rituales de fertilidad de la iniciación y del matrimonio. Sólo en el tremendo acontecimiento de que nazcan gemelos, deben los vecinos inmediatos con sus hijos y su ganado beber o ser rociados con medicinas, para proteger al ganado de la diarrea y a los seres humanos de la inflamación monstruosa de las piernas. Incluso en este caso, los compañeros de aldea que viven a poca distancia y llevan sus vacas a pastar en otro rebaño, no están afectados, mientras que todos los parientes, sin tener en cuenta dónde viven, deben ser medicados. De este modo, los vecinos juegan un pequeño papel en los rituales domésticos aunque, como veremos en la sección siguiente, se cree que ejercen un poder misterioso para obligar al cumplimiento de las obligaciones entre los parientes, incluyendo la celebración de los rituales.

Nos hemos ocupado de la extensión a los compañeros de aldea de las formas de comportamiento fundamentalmente adecuadas para los parien-

tes; nos queda señalar la función que tiene el parentesco en la organización política.

El parentesco y la organización política

Como hemos mostrado, no existe un lazo de parentesco que abarque a todos los miembros de una aldea ni de una jefatura y, según la tradición, los jefes y el pueblo son de distintas estirpes; pero se puede trazar una relación de parentesco entre los jefes de las distintas jefaturas y, en virtud de su parentesco, diversos grupos de jefes comparten rituales comunes. El bienestar y la fertilidad del país, según se dice, van ligados a la salud de su jefe, y de la misma forma que el jefe tiene en vida un poder misterioso sobre su tierra, se cree que los jefes muertos tienen poder sobre los países que gobernaron. Así, los medio-hermanos que se reparten la jefatura de su padre rezan juntos en el bosque en que está el padre enterrado en nombre de sus respectivos países, y en determinadas circunstancias se combinan cierto número de jefes para rezar en la tumba de un reputado antepasado común. Las obligaciones religiosas de parentesco son entonces un lazo que vincula a las jefaturas, sin embargo, la participación en rituales comunes no excluye en la práctica la guerra.

A pesar del hecho de que los jefes y el pueblo se consideran pertenecientes a distintas estirpes, no existe división entre los descendientes de los jefes y los plebeyos, siendo rápidamente asimilados al grupo de plebeyos los descendientes de los hijos menores de los jefes. Los dirigentes de las aldeas organizadas por grupos de edad (*amafumu*) no pueden ser hijos de los jefes ni de antiguos dirigentes de aldea; son plebeyos *par excellence* y los nyakyusa insisten en que, caso de que el hijo sucediera al padre en el cargo, éste se convertiría en una jefatura. De este modo, aunque hay jefes hereditarios, el parentesco no desempeña un papel predominante en la organización política.

Principios generales

Estamos ahora en condiciones de resumir ciertos principios generales incorporados en la organización de los nyakyusa. Está claro que las generaciones mayores, especialmente los hombres, tienen una posición privilegiada. Los ancianos controlan el ganado y el trabajo; la mayoría de ellos tienen más de una esposa y la posesión de muchas esposas, junto con muchos hijos solteros y yernos jóvenes que caven para él, significa que el hombre dispone de mucha comida; y la comida hace posible la hospitalidad pródiga, el fundamento del prestigio. La autoridad religiosa va unida al control de la riqueza, pues los hombres no sólo tienen un poder místico sobre sus descendientes, sino que también son mediadores entre ellos y sus antepasados.

Los privilegios de la antigüedad no sólo corresponden a la generación mayor, sino hasta cierto punto al hijo mayor —el hijo mayor de una

esposa principal— y en menor grado al hijo mayor de cada casa. Aunque la herencia pase de hermano a hermano, hay una última, aunque demorada, eficacia del principio de primogenitura. La línea más antigua de cualquier familia es probable que sea la más rica y la más numerosa, pues el hijo mayor de un hijo mayor es probable que se case antes y tenga más esposas que los menores. En el lenguaje cotidiano normal las diferencias entre los hermanos mayor (*unkulu*) y menor (*unuguna*) del mismo sexo son muy marcadas.

En segundo lugar, podemos observar una cierta identificación de los germanos, medio-hermanos e hijos del hermano del padre, todos los cuales son, según el sexo, *abakulu* o *abanuguna*[11]. La identificación aparece de nuevo en la extensión del término correspondiente a padre (*tata*) a los hermanos, medio-hermanos e hijos de los hermanos del padre, y en la extensión similar del término correspondiente a madre (*juba*), y en el uso recíproco de «mi niño» (*mwanangu*) tanto como forma de dirección como de referencia. Aparece en la sustitución del marido difunto por el hermano menor, hermanastro o hijo del hermano del padre, y la sustitución similar de la esposa fallecida; y aparece en la extensión de las reglas de evitación hasta incluir a todos aquellos a quienes el marido llama padre y a quienes la nuera llama hermanas.

Incluso entre los germanos de distinto sexo (*abilumbu*) existe una cierta identificación. La esposa de un hombre debe ser deferente con la hermana de él (*ugwifi*), pues esta hermana es muy próxima a su marido. Como dijo un informante: «Nuestras hermanas son como hombres, esos que se casan con nuestras esposas.» Según el mismo principio, la mujer evita a la hermana del padre de su marido. Un día una mujer entre la multitud nos llamó la atención sobre este hecho: «Mire, yo no voy a recibirlas, a las esposas de los hijos de mis hermanos. Soy como el padre de su marido». Y una muchacha es muy respetuosa con la hermana de su padre (*unnasenga*), aun cuando ésta no sea más que una niña: recoge y acarrea por ella y nunca le toca la espalda para ponerle ungüento, como si fuera una madre, pues «la hermana del padre es un padre».

Se supone que la hermana está más cerca de ser igual e íntima con el hermano de lo que puede llegar a serlo la esposa; de hecho, un día, viendo a una europea quitar una oruga de la solapa de su marido, los nyakyusa se rieron y dijeron: «¡Vaya, se comporta como una hermana! Una esposa no debe tomarse nunca esas libertades». Incluso se puede pedir a la hermana del padre que haga de árbitro entre su hermano y el hijo de él, en caso de disputa, lo que nunca podrían hacer la esposa y la madre. Y la confianza que tiene la hermana en el trato con su hermano se extiende en alguna medida a los hijos de ella, sintiéndose el individuo libre con el hermano de la madre (*umwipa*) de una forma en que no puede estarlo con su padre.

Pero la tendencia a identificar al hermano y la hermana se limita en

11. Los hijos de las hermanas de la madre son nombrados como hermano y hermanas, no como primos *(abatami)*, pero cuando se trata del control del ganado, la herencia y los rituales no son tratados como germanos.

todos los aspectos por la diferencia de sexo. El hermano y la hermana son mucho menos familiares que dos hermanos del mismo sexo; es posible mucha más libertad con la hermana del padre que con el propio padre, muchas menos con el hermano de la madre que con la propia madre. La diferencia de sexo aparece vívidamente en las reglas de la evitación: la mujer no debe recibir a la hermana del padre de su marido ni mirarla a la cara, pero puede estar en el mismo sitio; mientras que en cuanto se anuncia que llega su suegro o el hermano de éste, ella desaparece de inmediato; y evita al hermano de su suegra sólo un poco menos estrictamente que al padre de su marido, pero con la suegra puede hablar y trabajar.

Hemos mostrado que los germanos, medio-hermanos e hijos del hermano del padre se agrupan juntos, pero al mismo tiempo se hace una clara distinción entre cada grupo de germanos carnales. Ya se ha hablado de cómo aparece esto en los nombres de familia, en la distribución del ganado y en la herencia (*vide supra*, pp. 128, 132). Queda por señalar los términos exactos que existen para las distinciones. *Unkulu, unuguna y ulilumbu* (*vide supra*) pueden matizarse de la siguiente forma:

unkulu munna	germano carnal mayor del mismo sexo
» *mbannabo*	medio-germano mayor del mismo sexo (madres emparentadas)
» *munumba*	medio-germano mayor del mismo sexo
» *mbisabo*	hijo del hermano mayor del padre (o hija, si habla una mujer)

Junto al agrupamiento de los que pertenecen a una misma generación va la separación de los que pertenecen a generaciones sucesivas, que se lleva hasta el extremo de la separación territorial. Los padres y los hijos *deben* vivir en aldeas distintas. No comen ni beben juntos, no pudiendo compartir esas conversaciones corteses en la sobremesa de una comida bien hecha que constituyen para los nyakyusa la esencia de la buena vida; en una palabra, no hacen *ukwangala*, pues tal cosa sólo es posible entre iguales; no es posible entre hombres y mujeres ni entre padres e hijos. La separación es especialmente marcada en el campo sexual. Una de las razones que se dan para que los hijos deban asentarse aparte es que no deben oír las conversaciones obscenas ni ver el juego sexual de sus padres; para los hijos es vergonzoso aprender nada relacionado con el sexo de sus padres; tal información debe llegarles por sus mayores inmediatos, hermanos y hermanas mayores, no por sus padres; y, como hemos visto, se adoptan complejas precauciones para evitar cualquier acción que parezca simbolizar una asociación de las actividades sexuales de los padres y los hijos.

Esta separación de generaciones es rota por la herencia, pues el hijo mayor puede heredar la mayor parte de las esposas de su padre y, trasladándose a la aldea de su padre, ser tratado casi igual que lo era su padre. El paralelo entre las mujeres es la costumbre de sustituir a la fallecida por la hija del hermano, caso de que no se disponga de una hermana menor. De hecho, la diferenciación en generaciones es mucho

menos marcada entre las mujeres que entre los hombres, pues las coesposas normalmente tienen distintas edades y la hija de un hermano bien puede unirse a la tía como otra esposa más joven. Incluso las madres y las hijas comen juntas.

A diferencia de los padres y los hijos, los abuelos y los nietos (*abisukulu*) se tratan con familiaridad. Como explicó un hombre cuando se le preguntó si su esposa evitaba a su abuelo: «No, él es mi camarada. Yo soy Mwakalambo y él es Mwakalambo». Y significativamente las palabras «marido» (*undume*) y «esposa» (*unkasi*) se utilizan entre el abuelo y el nieto del sexo contrario.

Por último, repetiremos que los límites efectivos del parentesco nyakyusa varía con la amistad personal, la proximidad y el estatus social, y que existe una cierta correlación entre los límites de los momentos actuales y los históricos, reconociendo unas conexiones más amplias entre los vivos quienes recitan las genealogías más grandes.

El mantenimiento de las relaciones de parentesco y de matrimonio

Ya se han hecho algunas indicaciones sobre los tipos de presiones sociales que mantienen estas relaciones. Ahora consideraremos con mayor detalle la naturaleza de estas presiones sociales. En todas las relaciones de parentesco y de matrimonio de los nyakyusa existen mutuas obligaciones económicas, y hasta cierto punto éstas son obligadas a su cumplimiento por la reciprocidad, es decir, si una parte omite sus obligaciones, la otra hace lo mismo.

En opinión de los nyakyusa, tanto los muchachos como las muchachas deben a sus padres una recompensa material por los problemas y gastos de alimentarlos y educarlos; el muchacho, además, debe devolver parte del ganado que su padre le da para casarse. La muchacha cumple con sus obligaciones sobre todo casándose y manteniéndose casada. Puesto que el matrimonio implica la transferencia de ganado a su padre, y el divorcio supone la devolución del ganado al marido, la mujer cumple sus obligaciones para con sus padres fundamentalmente comportándose bien en las relaciones matrimoniales y evitando el divorcio. «Si en los viejos tiempos una hija se escapaba de casa», nos dijeron, «y decía que su marido le había pegado, entonces el padre enviaba a investigar entre los vecinos sobre la pelea; si decían que quien no tenía razón era ella, entonces el padre la pegaba y reprendía, diciendo: 'Creía que eras una mujer mayor y me ayudabas, pero en lugar de eso estás arruinando mi riqueza'». La palabra que traducimos por «me ayudabas» es una forma de *ukuswila* que habitualmente significa «alimentar al niño» y de este modo pone en claro con mucha exactitud el elemento de reciprocidad económica de la relación entre el padre y la hija. Preguntamos a nuestro informante qué quería decir «arruinar mi riqueza». «¿No vendría el marido a buscar su ganado (es decir, a divorciarse de la esposa)?», contestó.

La obligación que la hija cumple con los padres mediante el matrimonio sin ruptura, el hijo la paga en los campos; obtiene el ganado para

su matrimonio y compensa a sus padres por la comida y la educación trabajando la tierra, y actualmente también ganando dinero para ellos. El trabajo del hijo soltero es una de las fuentes de riqueza más importantes de la sociedad nyakyusa, y los padres la tienen directamente asegurada debido a que el hijo depende del padre para conseguir el ganado matrimonial. El valor económico del hijo para los padres aumenta con cada año que permanece soltero, pero cuanto antes se casen las chicas, mejor para ellos. Y un requisito fundamental del valor económico de los hijos es que la edad matrimonial de los hombres sea, como media, diez años superior a la de sus hermanas. Pues el padre paga tantas vacas por el matrimonio del hijo como recibe por el matrimonio de la hija; gracias a que entre la recepción y la entrega del ganado tiene tiempo para guardar el ganado en su casa y hacerlo multiplicarse, la transferencia de ganado le beneficia, a la vez que durante este espacio de tiempo también cuenta con el trabajo del hijo. Ahora bien, la duración de este intervalo depende en parte de la diligencia del hijo en trabajar la tierra. Al hijo que es perezoso, el padre tardará en darle el ganado matrimonial [12], mientras que al joven diligente el padre debe proporcionarle el ganado tan pronto como pueda. Y caso de que el padre ,teniendo el ganado, no lo entregue para el matrimonio de su hijo, ese hijo puede llevarse su fuerza a otra parte, yéndose a cavar para el hermano de su madre o incluso para un pariente de su padre, con la esperanza de que a su debido tiempo el hombre para quien haya trabajado le compensará como un padre, proporcionándole el ganado matrimonial. O bien, en la actualidad, se va a trabajar para los europeos y se guarda sus ganancias.

Este ejemplo nos lleva al meollo de nuestra argumentación. Entre padre e hijo existe una reciprocidad directa, un equilibrio del trabajo en relación con la primera alimentación y el ganado, y caso de que uno omita sus obligaciones, el otro puede hacer lo mismo. Entre padre e hija el caso es algo distinto: las obligaciones económicas del padre se cumplen en gran medida antes de que la hija se case y la devolución que ella le debe se impone mediante sanciones religiosas y convencionales y no mediante sanciones económicas. Todo el mundo está de acuerdo en que la muchacha *debe* permanecer casada, de forma que su padre se beneficie de su ganado; es obligada a comportarse así por el temor a perder la capacidad de tener hijos sanos, debido a la furia de sus padres, y por el temor a ser avergonzada por la negativa de su padre a aceptar ganado en nombre de ella. No tiene pérdidas económicas directas que temer; sólo indirectamente, en los alimentos que le entrega el padre como regalo al marido y en los alimentos y la vaca entregados a su hijo por su hermano, puede decirse que obtenga alguna compensación por el ganado entregado en su nombre. Es de destacar que, si bien el índice de divorcios ha crecido bruscamente, en su mayor parte los hijos siguen trabajando diligentemente la tierra para sus padres.

En todas las relaciones en que se traspasa ganado, la reciprocidad

12. Para un ejemplo, véase Godfrey Wilson, "An Introduction to Nyakyusa Law", *Africa*, X, enero de 1937, p. 33.

económica es directa entre los individuos que lo entregan y quienes lo reciben; el hermano hace una entrega al hermano con la esperanza de una devolución y, caso de que no se haga la devolución cuando llega el momento, se produce una separación legal con un cuidadoso balance de cuentas del ganado entregado y recibido. Entre el yerno y el suegro existe un equilibrio similar de obligaciones: el yerno trabaja y entrega ganado a cambio de la esposa y los hijos; si la esposa le abandona o muere, o es estéril, debe ser sustituida o bien debe devolverse el ganado. El ganado que se sacrifica en los funerales de los parientes políticos es cuidadosamente anotado en la contabilidad de lo que una familia debe a otra, e incluso en el intercambio de regalos de comida se impone un equilibrio aproximado.

Entre marido y esposa también existen obligaciones económicas recíprocas. Tradicionalmente, la esposa sembraba, escardaba, recolectaba, guisaba y hacía los trabajos domésticos, mientras que el marido vigilaba el ganado y cavaba. Las mujeres nyakyusa se dan cuenta de que uno de los caminos hacia el corazón del hombre pasa por la cocina, y la buena cocina y la limpieza se reconocen como medios para convertirse en la esposa favorita; mientras que el hombre diligente, que cava extensos campos para sus esposas, es honrado por ellas por esta razón. Caso de que un hombre no cave para su esposa, ella tiene razones para divorciarse, mientras que si ella es perezosa, se considera que está justificado que él la pegue.

Esto ilustra un segundo tipo de presión muy importante en la antigua sociedad nyakyusa: el derecho de los individuos privados a utilizar la fuerza. Un padre o uno de sus vecinos de aldea puede pegar a un niño por haberse portado mal; el marido pega a la esposa; el suegro y sus hijos pegan al yerno que maltrata a la esposa, la hija y hermana de ellos; y el marido, ayudado por sus hermanos, tortura y mata al seductor de la esposa. Si a un hombre se le debe ganado en otra jefatura, el acreedor puede ir, armado y con uno o dos parientes, a recoger su deuda. Tal utilización de la fuerza se considera perfectamente legítima, aunque si un menor golpea a un mayor, una esposa al marido, o una persona a otra por haber cogido ganado sin causa justificada, da lugar a nuevos castigos.

El derecho a utilizar la fuerza sin dirigirse a los tribunales cada vez es más restringido. El individuo que golpea al hijo de su vecino puede ser llevado a los tribunales por el vecino, y el cristiano puede ser reprendido por su iglesia, incluso por golpear a su esposa cuando ella se ha portado mal. El individuo que va armado a recoger sus deudas o que persigue al seductor de su esposa y lo mata es castigado, pues el derecho a utilizar la fuerza se ha convertido en una prerrogativa de los tribunales. En palabras de un nyakyusa: «Antiguamente, si un chico me insultaba, le pegaba; ahora, si hago eso, el padre me lleva a los tribunales y el juez dice: '¿No estamos *nosotros* aquí?'».

Pero no debe pensarse que los tribunales no tenían un papel importante en la sociedad nyakyusa tradicional. Los nyakyusa constantemente tienen peleas con los parientes mayores o los vecinos respetables y las llevan a arbitraje; ésta era la costumbre, y tradicionalmente había un

tribunal de los jefes con poder para imponer sus resoluciones dentro de su respectiva jefatura.

Lo más frecuente es que las peleas entre parientes se lleven, para su resolución, a los parientes mayores; las disputas entre hermanos o entre hermano y hermana, o entre las esposas de un hombre o entre sus hijos, se llevan al padre; y las que ocurren entre parientes o hermanos cuyo padre ha muerto, se derimen ante el pariente más viejo del linaje; pero no importa tanto el exacto parentesco del árbitro con las partes en disputa como el hecho de que ambas le respeten, y de hecho los parientes pueden llevar su caso a un vecino respetable, aunque no estén emparentados con él; [13] a pesar de ello, se considera más adecuado dirigirse a un pariente. Está mal visto que la disputa entre parientes vaya al tribunal del jefe; siempre que sea posible deben resolver el caso en privado; aunque, como hemos visto, los hermanastros o primos paralelos que se llevan mal pueden ir al tribunal del jefe para obtener la separación formal y separar el ganado que han intercambiado.

Sin embargo, las peleas entre parientes no son simplemente asuntos seculares, pues los nyakyusa paganos (y también muchos cristianos) creen implícitamente en el poder místico de los parientes mayores, vivos o muertos, sobre sus descendientes, y la omisión de las obligaciones para con los parientes, cosa que enfurece a los antepasados, se cree que acarrea la enfermedad y la desgracia [14]. Este poder suele decirse que opera a través del linaje agnaticio, teniendo el padre poderes místicos sobre sus hijos y los hijos de sus hijos varones, y heredando el hermano mayor el poder sobre sus hermanas y medio-hermanas, los hermanos y medio-hermanos menores, y sobre sus hijos y los hijos de sus hijos varones. Se cree que la ira del suegro contra el yerno afecta a los hijos del último, es decir, que un hombre tiene poder sobre los hijos de su hija y, en caso de enfermedad, puede rezar en su nombre, pero nunca se hace mención de poder sobre descendientes más lejanos por línea femenina. La mujer está bajo el poder místico y la protección de sus propios parientes, vivos o muertos, durante toda su vida, y también se ve afectada por la ira de los parientes del marido.

Los pecados que normalmente se dice que acarren la ira de los parientes mayores son el comportamiento antifilial, como que el hijo hable coléricamente al padre o le pegue realmente, o que gaste la hacienda de su padre cometiendo adulterio, de tal forma que el padre se vea obligado a pagar la multa, o que se niegue a entregar a su padre una parte de sus ganancias. «Si el hombre casado, casado por medio del ganado de su padre, se va a trabajar fuera y gana mucho dinero y no envía nada a su padre, caerá enfermo. Los antepasados se pondrán furiosos y dirán: 'No es sabio, no ha dado nada a su padre'. Caerá enfermo allí donde trabaje. Pero si es soltero, es distinto; el padre no le ha dado nada, puede quedarse con las vacas para comprarse una esposa y no pasará nada; sólo deberá mandar a casa la primera vaca que gane. Las

13. Para un ejemplo, véase Godfrey Wilson, "An Introduction to Nyakyusa Law", p. 27.
14. *Cf.* Godfrey Wilson ,"An African Morality", *Africa*, IX, enero de 1936, pp. 83-85.

demás vacas puede quedárselas.» Y si la hija deja al marido sin un buen motivo, se arriesga a la ira de su padre, que, se cree, puede ocasionarle la esterilidad. De la misma manera, el heredero que hereda la posición de «padre» se cree que sufre si se olvida de las personas que dependen de él. Si se niega a proporcionar el ganado matrimonial a un hermano menor o al hijo del difunto, o si se niega a dar bananas a una hija del difunto cuando va a «casa» a verlo para conseguir un regalo que llevar a su marido, se dice que los hijos del heredero se pondrán enfermos.

Las peleas entre marido y mujer, las peleas entre parientes, el adulterio de las mujeres, el incesto, la omisión de los rituales (incluyendo el no convocar a los parientes para los rituales) y los quebrantamientos de las reglas de evitación, todas estas cosas se cree que provocan la ira de los parientes mayores o acarrean al malhechor o a sus hijos males como la esterilidad, la enfermedad, hijos delgados y enfermizos, una agonía prolongada o la soledad en el mundo de los muertos. Pues si el heredero se olvida de las personas que tiene a su cargo, se dice que sus parientes no irán a reunirse con él cuando haga su viaje al mundo de los muertos. Las temporadas dolorosas y los trabajos difíciles también se relacionan directamente con el pecado y si la fermentación de la cerveza —el orgullo de la buena ama de casa— se corta, inmediatamente se murmura que quien la fermentó había estado peleando con el marido. ¿No han manifestado su disgusto los antepasados?

Pero no sólo se cree que los parientes acarrean la enfermedad y la desgracia por los quebrantamientos de las obligaciones de parentesco; siempre que los compañeros de aldea son sorprendidos (*ukuswiga*)[15] por algún quebrantamiento del comportamiento tradicional se cree que su aliento —«el aliento de los hombres» (*embepo syabandu*)— cae sobre el culpable y le produce una enfermedad. Los compañeros de aldea se sorprenden no sólo ante la omisión de las obligaciones para con ellos mismos, sino también ante los quebrantamientos de las leyes del parentesco y la afinidad, como en las uniones incestuosas, la omisión de la evitación, el comportamiento antifilial, el olvido por parte del heredero de las personas que tiene a su cargo, etcétera. Vemos aquí la importancia de los «padres de la aldea», pues si un hijo ha insultado a su padre, no sólo hay que apaciguar al padre y a los antepasados, sino también a los compañeros de aldea del padre. El hijo pecador que se ha peleado con su padre y luego cae enfermo, debe llevar un toro para ser sacrificado en la residencia doméstica de su padre para que coman el padre y sus vecinos, de tal forma que pueda desaparecer la maldición de la aldea. La exacta naturaleza del supuesto poder místico de los vecinos no nos concierne aquí; los nyakyusa lo relacionan con el poder de la brujería más bien que con el poder de los antepasados[16], pero el «asombro» de los habitantes de la aldea se considera una legítima utilización del poder místico y opera como una de las principales sanciones para el manteni-

15. Literalmente "asombrarse" pero muchas veces con implicaciones de desaprobación.
16. *Cf.* Godfrey Wilson, *op. cit.*, pp. 85-92.

miento de las obligaciones entre los parientes así como entre los vecinos.

Si bien destacamos el peligro místico, a ojos de los nyakyusa, de provocar la cólera de los parientes y vecinos, no debemos pasar por encima el hecho de que también opera la vergüenza. Los informantes hablan de acciones que pueden hacer que uno «muera de vergüenza» (*ukufwa nesoni*), y acusar a alguien de ser un «sinvergüenza» es una de las formas de reprobación más habituales. La frontera entre padecer vergüenza y temer que el asombro de uno de los vecinos afecte la propia salud está mal determinada, pero resulta bastante claro que los nyakyusa temen padecer vergüenza por los comentarios sobre sus tacañerías, espíritu pendenciero y malas maneras. La generosidad y la educación en las relaciones de parentesco acarrean prestigio de la misma forma que lo hacen en las relaciones entre miembros de la aldea. Un individuo rico, a quien conocimos íntimamente, proporcionó ganado matrimonial a varios hijos de sus hermanas; no tenía obligación de hacerlo, pero ganó grandes honores entre sus parientes así como entre los vecinos por su generosidad.

Resulta visible que estos distintos tipos de presiones sociales eran eficaces en la sociedad nyakyusa tradicional para mantener la forma de las relaciones de parentesco y de matrimonio que hemos descrito. En la actualidad no son completamente eficaces y la forma está cambiando. La ruptura más evidente se presenta en el matrimonio. El alto grado de poligamia entre los ancianos y el gran número de jóvenes solteros que no pueden casarse por falta de ganado hace muy fuerte la tentación del adulterio, frecuentemente seguido de divorcio. Los propios nyakyusa dicen que la razón más habitual para que una mujer deje a su marido y se escape con el amante es la omisión sexual. Unas hablan de la pereza de sus maridos para cavar o de su injusto reparto de la leche y otros alimentos, pero la queja más frecuente es la omisión sexual, y es posible que el inferior índice de divorcios que se da entre los cristianos (el 18 por ciento contra el 59 por ciento en una pequeña muestra) esté ligado al hecho de que constituyen un grupo de familias que se mantienen monógamas.

Los privilegios sexuales de los ancianos se mantenían gracias al derecho del marido agraviado de perseguir y matar al adúltero y por la negación a la mujer de cualquier derecho de elección personal. Está claro que antiguamente, a menos que la mujer pudiera demostrar por el testimonio de los vecinos que era severamente maltratada por su marido, el padre se negaba a permitir el divorcio y tampoco aceptaba que la hija rechazara al heredero en caso de muerte de su marido. Actualmente, con la influencia de la administración británica, los tribunales sostienen el derecho de la mujer a elegir en el matrimonio y en la herencia, y su derecho a divorciarse en determinadas circunstancias. Esta nueva libertad de las mujeres, y la negación del derecho del individuo a tomarse su propia venganza contra el adúltero, son incompatibles con la forma tradicional de matrimonio.

(U) tata[17]	Mi padre, los hermanos de mi padre y sus primos paralelos varones. // También como término de dirección, el hermano de la madre.
(U) juba	Mi madre, las hermanas de mi madre y sus primas paralelas, y las esposas del padre. // También como término de dirección, la hermana del padre.
Umwanangu	Mi hijo, varón o hembra; el hijo o hija de la hermana (si habla una mujer); el hijo o hija del hermano (si habla un hombre). El hijo o la hija del hermano (si habla una mujer), como término de dirección. El hijo o hija de la hermana (si habla un hombre), como término de dirección.
Undume	El marido y todos sus hermanos, maridos de sus hermanas, nieto y abuelo (si habla una mujer).
Unkasi	La esposa y todas sus hermanas, esposas de los hermanos de ella, nieta y abuela (si habla un hombre).
Ulilumbu	Germanos o primos paralelos de sexo contrario. En algunos contextos se utiliza para los primos cruzados de sexo contrario.
Unkulu	Germanos o primos paralelos mayores del mismo sexo.
Unuguna	Germanos o primos paralelos menores del mismo sexo. Primo cruzado.
Untani	Hermana del padre o prima paralela.
(U) jubasenga[18]	Hijo/a del hermano o hijo/a del primo paralelo (si habla una mujer).
Umwanasenga	Hermano de la madre o su primo paralelo.
Umwipwa	Hijo/a de la hermana o hijo/a del primo paralelo (si habla un hombre).

17. La *u* inicial siempre se suprime en el vocativo; rara vez se oye en general con *juba, jubasenga* y *tata*.
18. *Esenga* es un término de evitación para el ganado. A veces se llama a la hermana del padre *umwenesenga*, que podría traducirse por "la propietaria del ganado".

Umwisukulu Abuelo, nieto; germanos del abuelo, nieto de los germanos.

Unko Suegro y sus hermanos, suegra y sus hermanas (si habla un hombre), yerno y sus hermanos.

Unkamwana Suegro y sus germanos y sus primos paralelos, hermanos de la suegra y maridos de las hermanas de ella, suegros de las hermanas (si habla una mujer). Nuera y sus hermanas y sus primos paralelos (si habla un hombre).

Undamu Hermano de la esposa, marido de la hermana (si habla un hombre).

Ugwifi Hermana del marido, esposa del hermano (si habla una mujer).

Unjimba Padre del yerno o de la nuera (si habla un hombre).

I. SCHAPERA

EL PARENTESCO Y EL MATRIMONIO ENTRE LOS TSWANA

Las tribus tswana del protectorado de Bechuanaland parecen tener menos restricciones matrimoniales que cualquier otro grupo de los pueblos de habla bantú en el Africa meridional. Carecen de unidades exógamas como las que normalmente se encuentran en todas partes (por ejemplo, entre los nguni, los venda, los tsonga y los shona) y permiten el matrimonio entre primos hermanos de todas clases y entre otros distintos parientes próximos. Además, practican el levirato y el sororato. No obstante, las reglas de alianza no siempre son idénticas y las uniones que se practican en unas tribus están prohibidas en otras. En este artículo compararé brevemente las reglas matrimoniales de nueve tribus distintas que he estudiado sobre el terreno [1]. Mis principales objetivos son determinar si estas regulaciones se conforman según un único tipo fundamental y ver hasta qué punto pueden relacionarse con otros aspectos de la estructura social tswana. También comentaré las variaciones locales y me ocuparé de los problemas que plantea su explicación.

El marco social

Ya he descrito en otro lugar los principales rasgos de la organización tswana [2]. Para el presente objetivo basta con señalar que cada tribu de las aquí estudiadas tiene su propio territorio y constituye una unidad política independiente bajo el liderazgo y la autoridad de un jefe que

1. Las tribus son la kgafêla-kgatla, la malete y la tlôkwa (tswana orientales), la thsidi-rolong, la ngwaketse y la kwena (división meridional de los tswana occidentales), y la ngwato, la tawana y la khurutshe (división septentrional de los tswana occidentales). En la Unión Sudafricana hay otras muchas tribus tswana, pero no se dispone de información relevante sobre ellas.
2. Véase especialmente *Handbook of Tswana Law and Custom* (Oxford University Press, 1938), cap. I; *Married Life in an African Tribe* (Faber, 1940); y "Some Features in the Social Organization of the Tlôkwa", *Southwestern Journal of Anthropology* II, 1946, pp. 16-47.

se subordina a la administración británica. Varían mucho en tamaño, estando representados los casos extremos por los tlôkwa, con unas 2.000 personas, y los ngwato, con unas 110.000. Sus miembros proceden de muchas estirpes distintas; la proporción de «extraños» es mayor en el norte y menor, pero todavía bastante alta, en el sur, y alcanza su índice más bajo en el este[3]. Esta diversidad étnica se refleja a veces en la presencia en una misma tribu de varias lenguas distintas y otras variaciones culturales. Pero los tswana propiamente dichos, que son la comunidad dominante en todas las tribus, hablan todos la misma lengua y tienen en gran medida la misma cultura; a diferencia de la mayor parte de sus súbditos extranjeros, además, tienden a concentrarse en grandes aldeas compactas de varios cientos e incluso miles de habitantes. En este artículo, me ocuparé sólo de ellos e ignoraré los demás elementos de las poblaciones tribales.

La menor unidad bien definida del sistema social de los tswana es el grupo doméstico, el grupo de personas que ocupa el mismo recinto de chozas. Consta, básicamente, del hombre con su esposa o esposas y los hijos solteros, pero muchas veces incluye a uno o más hijos casados, hermanos e incluso hermanas, con sus respectivos cónyuges e hijos. Puede llegar a tener quince personas, en ocasiones más, pero la media general oscila entre cinco y siete.

Varios grupos domésticos distintos que viven juntos en la misma parte de la aldea o distrito y reconocen a un «anciano» (*mongolwane*) común constituyen un grupo familiar. Este grupo consta, básicamente, de familias cuyos hombres son descendientes agnaticios del mismo abuelo o bisabuelo; por derecho de nacimiento, el hombre de mayor edad es el líder aceptado de los demás. No obstante, también puede incluir hermanas o hijas casadas de esos hombres, con sus maridos e hijos; posiblemente uno o más sobrinos uterinos que se han trasladado a vivir con los parientes de la madre; y en raros casos incluso hermanos de una mujer casada dentro del grupo. De hecho, se trata de una forma de la familia extensa, de carácter preponderante pero no exclusivamente patrilocal. Habitualmente tiene entre veinte y cincuenta miembros.

Cierto número de grupos familiares que viven juntos en una porción diferenciada de la aldea, o a veces incluso en una aldea distinta, constituyen un distrito. El distrito es la unidad básica del sistema administrativo de la tribu, estando sus miembros sometidos a la autoridad de dirigentes hereditarios con poderes ejecutivos y judiciales bien definidos. El número de distritos varía aproximadamente con el tamaño de la tribu; los tlôkwa, por ejemplo, sólo tienen cinco, y los ngwato aproximadamente 300. El número de personas de cada uno también varía considerablemente, unos menos de 100 y otros bastante más de 1.000.

En ocasiones los hombres que pertenecen a un distrito tienen todos un antepasado agnaticio común, siendo el dirigente el mayor con respecto al resto de la línea de filiación. Pero la gran mayoría de los distritos también incluyen actualmente individuos de origen extranjero. Algunos pueden haber sido colocados allí por el jefe para ayudar al dirigente

3. Véase la nota 1 sobre la distribución geográfica de las tribus.

y reforzar el distrito cuando fue creado; otros pueden haber recibido el permiso para trasladarse desde su propio distrito a consecuencia de una pelea interna; o bien, si un grupo de recién llegados a la tribu se considera demasiado pequeño para constituir un distrito distinto, el jefe lo destinará a uno de los ya existentes. Tales reclutamientos rara vez están emparentados por nacimiento con el linaje nuclear del distrito, pero posteriormente pueden casarse dentro de él. Ni el distrito ni el grupo familiar son exógamos y, de hecho, los matrimonios entre los miembros son bastante normales. No obstante, caso de que la mujer sea extraña, normalmente debe ir a vivir entre la gente del marido y todos los hijos pertenecen a este grupo.

El sistema de parentesco

Ya se habrá deducido que la mayor parte de los vecinos de un individuo pueden estar estrechamente emparentados con él, especialmente por línea agnaticia. Sus parientes maternos inmediatos y/o parientes políticos a veces también son de su propio distrito, pero por regla general pertenecen a otro. Además, tienen parientes lejanos de todas clases ampliamente desperdigados por toda la tribu e incluso en otras tribus, pues los tswana llevan el reconocimiento del parentesco mucho más lejos de lo que es normal en nuestra sociedad. Casi todo aquel con quien puede establecerse la conexión genealógica, sin tener en cuenta lo remoto del grado, se considera pariente. Incluso si no se puede trazar un vínculo directo, el simple hecho de que alguien pertenezca al mismo grupo que un pariente próximo conduce a su inclusión en la masa de parientes; de este modo, todos los miembros del distrito de que proviene la madre de uno se clasifican de forma laxa como «parientes maternos» (*ba ga etsho mogolo*) y todos los miembros del distrito en que se casa la hermana o la hija se clasifican como «yernos» (*bagwê*).

En general, se espera que los parientes sean amigos y se ayuden mutuamente: un individuo se dirige a toda clase de parientes en busca de hospitalidad, asistencia en el trabajo y sostén en momentos problemáticos. Pero se apoya, sobre todo, en los miembros de su propia familia y los otros parientes próximos como los germanos de sus padres, con sus esposas e hijos, o los padres y germanos de la esposa. Estas personas le aconsejan y ayudan en todos los problemas y actividades, reuniéndose si es necesario un «consejo de familia» especial; de acuerdo con sus distintos estatus le hacen regalos de alimentos y otros servicios prescritos, y tienen ciertas obligaciones de actuar en las ceremonias que él organiza; y también son los únicos directamente afectados por las regulaciones matrimoniales. Los parientes más lejanos, a menos que sean vecinos de hecho, rara vez figuran de forma destacada en su vida e incluso en las ocasiones especiales, festividades o funerales, cuando se reúne toda la parentela posible, sus parientes cercanos invariablemente ocupan un lugar de honor.

La importancia de los parientes próximos se refleja especialmente en el sistema de «vinculación» (*go rulaganya*) que constituye un rasgo tan

omnipresente del parentesco tswana. En casi todas las familias, cualquiera que sea su tamaño, los niños suelen ser emparejados: el hermano mayor con el hermano menor, la hermana mayor con la menor, el hermano con la hermana. Quienes son del mismo sexo se emparejan alternativamente (primero y tercero, segundo y cuarto, etc.), los de sexo opuesto por orden de nacimiento (hermano mayor con hermana mayor, segundo hermano con segunda hermana, etcétera)[4]. Además, la hermana vinculada con un individuo es también la tía paterna vinculada de los hijos de él, así como él es el tío materno vinculado de los de ella; y los hermanos (o hermanas) vinculadas son los tíos paternos (o tías maternas) vinculados mayor y menor, respectivamente, de los hijos del otro. Por tanto, entre los parientes inmediatos, el individuo puede tener uno de cada clase de parientes al que está especialmente apegado y con el que, se dice, «trabajarán juntos toda la vida». Con éstos es con quienes está más estrechamente asociado en las obligaciones de parentesco y de ellos es de quienes se espera que desempeñen los roles convencionalmente asignados a los parientes de su clase. En el caso de que vivan en otro lugar, el hermano del mismo sexo que esté más a mano hará de sustituto, pero en todas las ocasiones importantes se les convoca especialmente.

Los propios tswana habitualmente agrupan a sus parientes más próximos en tres categorías principales: *ba ga etsho*, parientes agnaticios; *ba ga etsho mogolo*, parientes maternos; y *bagwagadi* (h. h.) o *bo-mmatsale* (h. m.)[5], los parientes del cónyuge. La primera categoría es la más directamente importante, pues muchas instituciones sociales están organizadas sobre bases patrilineales. La pertenencia a la tribu, al distrito y al grupo familiar se determina fundamentalmente por la filiación trazada a través del padre; la propiedad y el rango normalmente pasan de padre a hijo o, a falta de hijo, al siguiente miembro varón del mismo linaje; el apellido de un hombre habitualmente es el nombre que se da a su padre o a su abuelo, y los distritos o los grupos familiares suelen llevar el nombre del antepasado agnaticio de su líder; si el matrimonio se disuelve, los hijos (especialmente los varones) siempre se quedan con el padre; y en los viejos tiempos la gente rendía culto a los espíritus de los antepasados paternos difuntos. También en las genealogías, invariablemente se retrocede más y con mayor detalle en la lista de los parientes del padre que en la lista de los de la madre (a menos que descienda de un jefe).

Además, como ya se ha señalado, los parientes agnaticios próximos de un individuo pertenecen normalmente a su propio grupo familiar y distrito. En consecuencia, son los parientes con quienes habitualmente se asocia y de quienes espera ayuda y protección inmediatas. Su mutua dependencia une a esta localizada categoría de parientes en un organismo cooperativo cuya solidaridad por regla general se reconoce. *Fa gare ba*

4. La ordenación depende fundamentalmente de la composición real de la familia y de la decisión de los padres, y existen muchas variaciones del orden antes dado.

5. A todo lo largo de este artículo utilizaré las abreviaturas h. h. por "si habla un hombre" y h. m. por "si habla una mujer".

bana ba mpa ga go tsenwe, dice el proverbio: «Los extraños no deben meterse entre los hijos de un mismo vientre».

Pero las relaciones entre los miembros individuales del grupo también están determinadas por principios muy defendidos de disciplina y autoridad. En la ley tribal, el cabeza del grupo doméstico es responsable de la conducta y responsabilidades de sus hijos y demás personas a su cargo, de quienes en consecuencia exige absoluta obediencia y respeto[6]. La madre, aunque con derecho a similar consideración, es más abiertamente afectiva e indulgente que el padre, y habitualmente es la intermediaria para dirigirse a él. El hermano menor también debe deferencia y tiene que servir a sus mayores, quienes a su vez le controlan, pero también le aconsejan, ayudan y protegen. Una pauta similar de comportamiento se produce entre las hermanas. Los hermanos de distinto sexo no están tan rígidamente diferenciados con arreglo a la edad ni están tan determinadas las reglas de conducta entre ellos. En general, el hermano debe cuidar del bienestar de sus hermanas y ayudarlas en sus problemas, especialmente una vez que ha muerto el padre; ellas a su vez deben prestarle algunos servicios domésticos que caen dentro de su terreno. Todas estas obligaciones se aplican fundamentalmente a los hermanos y hermanas vinculados, pero en menor medida se observan también con los demás germanos.

Las pautas de comportamiento que se producen en la familia se extienden a los demás parientes próximos, pero modificadas con arreglo a la edad, el sexo y la antigüedad. Entre los que viven en el mismo grupo, los abuelos paternos, y especialmente el abuelo, participan de la obediencia y respeto debidos en general a los mayores de edad, pero tienden a ser amables y tolerantes antes que a insistir en la estricta disciplina. Los hermanos mayores del padre tienen mayor autoridad incluso que él, y en todo caso son más estimados; por otra parte, sus hermanos menores son los reconocidos auxiliares de sus sobrinos, con quienes son mucho más afables y amistosos. Las tías paternas también son respetadas, pero rara vez ocupan un lugar sobresaliente en la vida del individuo como ocurre con los hermanos de ellas, especialmente si, como es frecuente, abandonan el distrito después de casarse. Evidentemente no disponen de nada parecido a la gran autoridad que se dice que tienen entre los venda y algunos sotho septentrionales. Además, los hijos de los tíos paternos se consideran muy similares a los hermanos y hermanas y son los habituales compañeros de juegos de la infancia; no obstante, en la vida posterior se diferencian según el estatus relativo de su padre y se les aplica la conducta pertinente. Los parientes agnaticios más lejanos se distinguen sobre todo según la línea de filiación: si es mayor por nacimiento al padre de uno, tienen derecho a obediencia y respeto; si es menor, pueden solicitarse libremente sus servicios.

6. Debe comprenderse que las descripciones resumidas que aquí se presentan en las pautas de comportamiento contienen la esencia de lo que los informantes definen como normas reconocidas; hay muchos casos individuales en que no se observan las normas. Véase *Married Life in an African Tribe,* caps. IX y X.

El dicho de que «el hermano mayor» de un hombre es su jefe y «el hermano menor» su súbdito resume acertadamente la relación aceptada.

En la vida cotidiana la jerarquía de la edad y de la antigüedad rara vez se considera opresiva y la mayor parte de la gente tiene buenas relaciones con sus parientes agnaticios, cooperando voluntaria y armoniosamente con ellos cuando surge la oportunidad. Pero a veces ocurren disputas debido al ejercicio arbitrario de la autoridad y a alegatos contradictorios a la propiedad o la posición, y no es fortuito que la mayor parte de las acusaciones de hechicería se hagan contra los propios parientes del mismo distrito. La estrecha proximidad en que viven y las reglas patrilineales de la sucesión y la herencia alimentan celos y conflictos que pueden resultar más fuertes que los lazos de mutua dependencia.

Los parientes maternos (*ba ga etsho mogolo*) por regla general no participan en las situaciones que acabamos de describir; no pueden rivalizar por la propiedad ni la posición y generalmente (aunque de ninguna manera invariablemente) pertenecen a otro distrito. En consecuencia, quizás, son notoriamente más afectivos y amorosos que los agnaticios. Cuando son pequeños, los niños son enviados a vivir durante una temporada en la casa de los padres de la madre, y más tarde se fomenta que la visiten con frecuencia; se les asegura una cálida bienvenida y generosa hospitalidad, y disfrutan de muchos privilegios. *Ngwana mogolo kwa gabo-mogolo,* dice el proverbio: «El niño es importante en la casa de los parientes de su madre».

El tío materno vinculado, en particular, debe ser consultado en todos los asuntos que afecten especialmente a los hijos de su hermana; su opinión es tan importante cuando se conciertan los matrimonios, que a veces su veto es decisivo; ayuda con alimentos, ropas y otros regalos a todos los *rites de passage*; son normales los intercambios especiales de propiedades entre él y sus sobrinos; y él (o su sucesor) también tiene la obligación ritual de preparar sus cadáveres para el entierro. En tiempos difíciles, quizás sea a este tío materno más que cualquier otra persona a quien se dirige el individuo en busca de consejo desinteresado y ayuda; y cuando se plantean disputas entre padre e hijo, o entre hermano y hermano, también suele ser el tío quien los reconcilia o con quien se va a vivir el hijo oprimido o el hermano menor si no se restaura la paz. De forma similar, se supone habitualmente que los padres y hermanas de la madre son más afables e indulgentes que los del padre.

Se supone que los primos cruzados se asocian en razón de su gran intimidad. Se consideran las parejas más adecuadas entre sí; pero incluso si no se casan, o son del mismo sexo, tienen derecho y se les empuja a ser muy familiares. Hablando entre ellos, por ejemplo, pueden utilizar un lenguaje obsceno o insultante que, si se utilizara para dirigirse a otra persona sería motivo de ofensa; pueden ayudarse mutuamente con toda libertad en sus respectivas pertenencias personales y se comportan sin restricciones en diversos sentidos. *Mmapa le ntsalaê moakodi,* dice el proverbio: «Junto a su primo cruzado, el hombre es feliz». Esta relación burlesca, conocida como *go tlhagana,* prevalece simétrica-

mente entre los primos cruzados de ambas clases, sin hacer diferencias de acuerdo a la línea de filiación.

Las pautas de comportamiento entre los parientes políticos no son tan formales como las ya mencionadas. Cuando un individuo se casa con una pariente consanguínea, sus lazos de parentesco originales con la familia de ella tienden a persistir. El suegro que también es tío, el cuñado que también es primo cruzado, siguen siendo tratados según las mismas líneas que antes, excepto quizás cuando se plantean problemas que afectan a la estabilidad del matrimonio. No obstante, la mayor parte de los hombres y mujeres se casan fuera de su parentela y de este modo contraen unas relaciones especiales con una nueva serie de personas. Los que más les afectan son los padres y los hermanos del cónyuge; otros parientes, como tíos, tías y primos, sólo resultan sobresalientes en las ocasiones festivas y otras ocasiones especiales.

La actitud básica en todos los casos es de amistad y cooperación. La mujer suele seguir viviendo en casa de sus padres durante algún tiempo después del matrimonio, yendo el marido a dormir con ella por la noche. El resultado es que él ve mucho a los padres y a los demás parientes próximos de su esposa quienes, sin ser familiares, le tratan cordialmente y con respeto. Después de llevarse a la esposa a su propia casa, se espera que visite a sus parientes políticos con frecuencia, les ayude en el trabajo y les invite a todas sus celebraciones domésticas. Ellos se comportan, recíprocamente, de la misma forma. Las relaciones de la mujer con los parientes del marido pueden caracterizarse al principio por la mutua cortesía, acompañada quizás de una demostración de autoridad por parte de ellos, pero si resulta ser una buena esposa, gradualmente se suavizan y ella es aceptada y tratada como una hija. No hay ninguna forma de tabú ni ninguna evitación prescrita de ninguna clase entre los parientes políticos.

Terminología de parentesco

La terminología de parentesco refleja muchas de las distinciones sociales, pero no todas. La pauta básica la establecen los términos que se utilizan dentro de la familia. El marido y la esposa se llaman mutuamente *mosadi* (mujer) y *monna* (hombre), respectivamente [7]; también existe un término para cónyuge, *mogatsa*, pero se utiliza sobre todo en las expresiones descriptivas. Los padres se distinguen de acuerdo al sexo: el padre es *rrê* (dialectal *ntatê*) y la madre es *mmê*. Los hijos también pueden distinguirse según el sexo, siendo el hijo *morwa* y la hija *morwadi*, pero el término común para ambos es simplemente *ngwana*, niño. Los hermanos del mismo sexo se distinguen con arreglo a la edad relativa: el hermano mayor (h. h.) o la hermana mayor (h. m.) es *mogolole* (dialectal *nkgonne*), y el hermano menor (h. h.) o la hermana menor (h. m.) es *nnake*. Los de sexo opuesto, es decir, hermano (h. m.) y hermana (h. h.), se llaman unos a otros *kgaitsadi*.

7. Todos los términos tswana se presentan en su forma más simple; pueden hacerse distintas modificaciones para indicar persona o número.

Los términos que acabamos de dar se utilizan también generalmente en las familias compuestas, pero, si hace falta para poder hacer la referencia, pueden hacerse distinciones con ayuda de términos descriptivos. El padrastro, por ejemplo, puede ser llamado *mogatsa-mmê*, marido de la madre; la madrastra, *mogatsa-rrê*, esposa del padre; y el medio-hermano *ngwana-rrê*, hijo del padre, o *ngwana-mmê*, hijo de la madre. Las coesposas del polígamo se llaman unas a otras *mogadikane* (que se dice que está relacionado originariamente con la palabra *bogadi*, compensación matrimonial); alternativamente pueden utilizar *mogolole*, hermana mayor, o *make*, hermana menor, según el estatus relativo. De forma similar, una mujer puede llamar al hijo o hija de una coesposa de mayor antigüedad *ngwana-mogolole*, hijo de la hermana mayor, y al hijo o hija de la coesposa más joven *ngwana_nnake*; el hijo o hija replica con reciprocidad llamándola *mmang-wane*, hermana menor de la madre, o bien *mmê-mogolo*, hermana mayor de la madre.

Las diferencias que se hacen entre los germanos se extienden a los germanos de los padres y a los hijos de los germanos. Todos los términos para los germanos del padre tienen la raíz *rrê*, y todos los de los germanos de la madre la raíz *mmê*, pero las distinciones adecuadas se hacen según el sexo y la edad relativa. El hermano mayor del padre es *rrê-mogolo* («gran padre») y el hermano menor del padre *rrangwane* («pequeño padre»), pero todas las hermanas del padre son *rrakgadi* («padre femenino»); de forma similar, la hermana mayor de la madre es *mmê_mogolo* y la hermana menor *mmangwane*, pero cualquier hermano de la madre es *malome* («madre masculina»). Recíprocamente, el hijo o hija del hermano mayor (h. h.) o de la hermana mayor (h. m.) es *ngwana-mgolole*, y el hijo del hermano menor (h. h.) o de la hermana menor (h. m.) *ngwana_nnake*, pero el hijo o hija del hermano (h. m.) es *ngwabakgaitsadi* y el hijo o hija de la hermana (h. h.) *motlogolo*. En este caso todos los términos utilizados son descriptivos, excepto el último, y no se hacen distinciones según el sexo.

Como ya se ha señalado, los germanos del padre se distinguen de los de la madre. En la segunda generación ascendente, las dos líneas se mezclan; tanto el padre del padre como el padre de la madre son *rrê-mogolo* y la madre del padre y la madre de la madre son *mmê-mogolo*. Estos también son los términos para el hermano mayor del padre y la hermana mayor de la madre, respectivamente, de tal forma que en este caso se clasifican juntas a personas de distintas generaciones. Recíprocamente, el hijo o la hija del hijo y el hijo o la hija de la hija también se mezclan; el término habitual es el descriptivo *ngwana-ngwana*, aunque *motlogolo* (hijo/a de la hermana, h. h.) se oye a veces como una alternativa [8]. También en este caso, como ocurre con otros parientes de las generaciones descendientes, se omiten las distinciones según el sexo.

Los primos paralelos se clasifican a veces como germanos. Este uso es especialmente normal entre los parientes agnaticios (los hijos de los tíos paternos), aunque también se presenta en todas partes el término

8. El uso de esta alternativa sólo se ha señalado entre los rolong, los ngwaketse y los ngwato.

descriptivo *ngwana-rrê-mogolo* o *gwana-rrangwane*. No obstante, los hijos o hijas de las tías maternas se denominan habitualmente con términos descriptivos, a veces si se usan como términos de dirección abreviados a *mmê-mogolo* o *mmangwane*, respectivamente; es menos normal que se clasifiquen con los germanos y al parecer ni siquiera es una alternativa universal[9]. Por otra parte, los primos cruzados, al margen del sexo y la edad relativa, siempre se llaman mutuamente por el término especial *ntsala* (dialectal, *motswala*).

También los hijos o hijas de los primos patrilaterales se clasifican con los hijos o hijas de los germanos; los que son hijos o hijas de los primos matrilaterales se denominan por términos descriptivos (por ejemplo, *ngwana-ngwana-mmê-mogolo*), a veces si se usan como términos de dirección, abreviados a simplemente *mmê-mogolo* o *mmangwane*; y los de primos cruzados también se denominan por un término descriptivo, *ngwana-ntsala*.

Los términos para los demás parientes lejanos siguen la misma pauta. Los germanos de los abuelos se clasifican, no con los abuelos (como es habitual en otros sistemas bantúes), sino con los tíos y las tías, es decir, se llaman por el mismo término que les aplican el padre o la madre, respectivamente. En los términos de referencia, la línea de parentesco se señala por regla general añadiendo la palabra *rrê*, «de mi padre», o *mmê*, «de mi madre»; de este modo, para los hermanos jóvenes del padre del padre o del padre de la madre se usa el término de dirección *rrangwane*, pero para los primeros se usa el término de referencia *rrangwana-rrê* y para los segundos *rrangwana-mmê*. Los primos agnaticios del padre también se clasifican con los tíos y las tías; los primos matrilaterales, sin embargo, se denominan simplemente *mmê-mogolo* (hermana mayor de la madre) o *mmang-wane* (hermana menor de la madre), sin tener en cuenta el sexo; y para los primos cruzados se usa el término de dirección *ntsala*, pero el de referencia es *ntsala-rrê* o *ntsala-mmê*, según la línea de parentesco. Los hijos o hijas y demás descendientes de todas estas personas se refieren de forma descriptiva, pero se dirigen por los mismos términos que sus padres; la única excepción la constituyen los términos para todos los germanos y los hijos o hijas de los hermanos (h. h.) que ocasionalmente se aplican a los parientes agnaticios.

El efecto general de estos usos lingüísticos es que los parientes remotos tienden a ser agrupados en tres categorías principales: (*a*) agnaticios, para quienes pueden utilizarse términos descriptivos, pero que también a veces se clasifican, según la generación, con los tíos y tías paternos, los germanos o los hijos o hijas de los hermanos (h .h.); (*b*) parientes matrilaterales (incluyendo a los del padre) para todos los cuales, sin tener en cuenta el sexo ni la generación, normalmente se usa el mismo término de dirección que a la hermana de la madre, y (*c*) parientes «cru-

9. No la encontré entre los kwena, los tawana ni los tlôkwa, aunque no diría que el uso les sea totalmente desconocido.

zados (*ntsala*), incluyendo los descendientes de todos los llamados hermana del padre y hermano de la madre [10].

Los términos para los parientes políticos varían considerablemente y son difíciles de resumir, puesto que se presentan usos alternativos incluso dentro de la misma tribu. Términos distintivos se encuentran en todas partes para el padre y la madre del marido (ambos llamados *mmtsale*), el padre y la madre de la esposa (ambos llamados *mogwagadi*), el marido de la hija (*mogwê*, dialectal *mokgonyana*) y la esposa del hijo (*ngwetsi*). *Mmatsale* y *mogwagadi* (o los términos descriptivos *ngwana-mmatsale* y *ngwana-mogwagadi*) también se suelen aplicar respectivamente a los germanos y parientes próximos del marido y la esposa, aunque también es normal llamar a estas personas con los mismos términos que utiliza para ellos el cónyuge. Las tribus orientales, no obstante, tienen un término recíproco especial, *mogadibô*, para la hermana del marido y el hermano de la esposa (h. m.), y los kgatla también utilizan *molamo* para el hermano de la esposa y el marido de la hermana (h. h.). En los demás sitios el marido de la hermana (h. h.) se clasifica normalmente con el marido de la hija. El mismo uso se presenta en las tribus occidentales para los maridos de las sobrinas y otros parientes jóvenes, pero la tendencia más normal, tanto aquí como en el este, es clasificarlos con sus respectivas esposas. A las esposas de los hermanos y sobrinos también se las clasifica con sus respectivos maridos o bien se las denomina con términos descriptivos.

Los términos para los cónyuges de los tíos y tías son todavía más variados. Las tribus orientales y meridionales clasifican al marido de la hermana del padre con su esposa; las tribus septentrionales prefieren la expresión descriptiva *mogatsa-rrakgadi*. Las tribus orientales, además, clasifican al marido de la hermana mayor de la madre con el hermano mayor del padre, y al marido de la hermana menor de la madre con el hermano menor del padre; este uso se presenta también en las tribus septentrionales, pero lo más normal es que tanto las tribus septentrionales como las meridionales llamen a tal individuo o bien con el mismo término que a su esposa o bien con un término descriptivo. Las esposas de los tíos paternos suelen clasificarse con las tías maternas, pero en el norte los términos descriptivos suponen la alternativa más habitual. Las tribus septentrionales también utilizan un término descriptivo para la esposa del hermano de la madre; las tribus orientales, sorprendentemente, la clasifican con la abuela; y las tribus meridionales tienen ambos usos.

10. La pauta básica puede representarse en el siguiente diagrama:

	Ascendente	*Contemporáneo*	*Descendente*
Paterna	Δ rrêmogolo	→ mogolole	→ (ngwana-)mogolole
	Δ rrangwane	→ nnake	→ (ngwana-)nnake
	O rrakgadi } Δ malome }	→ ntsala	→ (ngwana-)ntsala
Materna	O mmêmogolo	→ (ngwana-)mmêmogolo	→ (ngwana-ngwana-) mmêmogolo
	O mmangwane	→ (ngwana-)mmangwane	→ (ngwana-ngwana-) mmangwane

Las palabras entre paréntesis suelen omitirse como términos de dirección.

En general, uno saca la impresión de que la terminología para los parientes políticos, e incluso en alguna medida para los parientes consanguíneos, está sufriendo en la actualidad un proceso de cambio. Términos especiales como *mogadibô* y *molamo*, por ejemplo, parecen ser sólo conocidos por la gente mayor; la abundancia de usos alternativos indica una falta de normalización; y también existe la marcada tendencia, tanto entre los germanos como entre los germanos políticos de todas clases, a llamarse mutuamente *mogolole* o *nnake*, términos que correctamente sólo se deberían utilizar para personas del mismo sexo que el hablante, o bien, especialmente entre las tribus orientales, a sustituirlos por términos de origen africanos, tales como *sebara* (cuñado) y *ausi* (hermana mayor).

Alianzas prohibidas y preferenciales

Aparte de sus manifestaciones en las pautas de comportamiento ya señaladas, el parentesco afecta a las relaciones sexuales. Los tswana prohíben el matrimonio o la cohabitación entre parientes de determinadas categorías; al mismo tiempo aprueban e incluso fomentan la alianza de otras. Estas normas se aplican tanto a los «matrimonios» como a las «uniones secundarias». Por el «matrimonio» entiendo aquí una forma de alianza en la que el hombre y la mujer son legalmente reconocidos como marido y esposa, y se someten a todos los derechos y obligaciones que entraña la relación. Los parientes de la mujer, por ejemplo, tienen derecho a recibir la *bogadi* (allí donde todavía se mantiene la práctica) y los hijos que ella tenga pertenecen al hombre. La «unión secundaria», por otra parte, es simplemente una extensión del matrimonio existente. Esencialmente consiste en que, con objeto de tener hijos, una de las partes originales del matrimonio es sustituida por otra persona del mismo sexo, que es considerada un sustitutivo corporal y no un cónyuge independiente. De este modo, si una mujer no tiene hijos, su hermana menor (u otra parienta) puede prestarse a tener hijos en su nombre, clasificándose tales hijos de acuerdo con el estatus de la mujer estéril; o bien, cuando muere el esposo, el hermano menor puede cohabitar con la viuda con objeto de aumentar la descendencia del difunto. En tales casos, el matrimonio original sigue manteniéndose, aunque no sean las mismas personas quienes cohabiten. La distinción entre las dos formas de alianza aparecerá de forma más detallada en el curso de nuestra exposición. Resulta importante en el presente contexto, porque a veces se permite que un hombre constituya una unión secundaria con una mujer con la que no puede casarse.

Antes de ocuparme de las verdaderas reglas de alianza, hay que decir algo sobre el matrimonio tswana en general. Para que el matrimonio sea válido, según la vieja ley tribal, deben cumplirse dos condiciones fundamentales: (*a*) un acuerdo formal, que se refleja en la ceremonia esponsalicia, debe haber tenido lugar entre los dos grupos familiares implicados, y (*b*) la familia del novio debe entregar ganado a la familia de la novia. Este ganado se conoce como el *bogadi*. Su número, que en la práctica suele oscilar entre cuatro y diez cabezas, lo deciden única-

mente los parientes del muchacho, no teniendo voz en el asunto la familia de la chica. En los viejos tiempos, una vez confirmados los esponsales, se permitía al muchacho cohabitar con la chica en la casa de los padres de ella, y sólo al cabo de un año o más tiempo, quizás cuando ya había tenido un hijo, era llevada formalmente a vivir entre los padres del novio. Esta costumbre de matrimonio matrilocal provisional, conocida como *go ralala*, ha sido abandonada por los ngwato y los tawana, pero todavía se encuentra en otras muchas tribus. El ganado *bogadi* debe entregarse normalmente al mismo tiempo que la muchacha sale de su casa paterna para unirse a la gente de su marido; de hecho, rara vez se entrega hasta mucho después.

Otros cambios se han producido en la ley matrimonial, debido sobre todo al contacto con la civilización occidental y especialmente al cristianismo. Como pronto veremos, las reglas que determinan la elección de cónyuge se han alterado en algunas tribus. Además, la adopción del matrimonio civil europeo introdujo diversas consecuencias e implicaciones que no se daban en la antigua vida tswana, pero esta forma de matrimonio sólo la practica una pequeña proporción de individuos. Más importante fue, quizás, la abolición del *bogadi* entre los ngwato y los tawana hacia finales del siglo pasado y su abandono por muchos cristianos en otras tribus [11]. Se acepta que la entrega del *bogadi* ya no es un requisito universal del matrimonio. En la actualidad se concede mayor importancia al consentimiento de ambos grupos familiares, que todavía debe conseguirse antes de que los tribunales indígenas reconozcan la validez del matrimonio.

Regulaciones matrimoniales

Las reglas que estipulan quiénes pueden o no pueden casarse se aplican igualmente a los parientes consanguíneos y a los afines. Los parientes consanguíneos con quienes el individuo tiene específicamente prohibido el matrimonio incluyen, en primer lugar, a todas las mujeres con las que está emparentado por línea directa de filiación (abuela, madre, hija, nieta, etc.). La misma prohibición se aplica en todas partes a las hermanas carnales y en la actualidad también a las medio-hermanas (tanto paternas como maternas). El matrimonio con la medio-hermana estaba antiguamente permitido entre los ngwaketse y los rolong, pero al parecer en ninguna otra parte. Entre los ngwaketse se dice que ha sido abolido por el jefe Bathoeng I (1889-1910). No sé cómo ni cuándo desapareció entre los rolong [12].

Los únicos otros parientes consanguíneos con quienes generalmente tiene prohibido casarse un individuo son las hermanas de sus padres y las hijas de sus hermanas. Se sabe de ejemplos entre los kwena de matrimonios con la medio-hermana del padre y entre los ngwaketse de

11. Este punto se trata con mayor detalle en mi *Tribal Legislation among the tswana*, pp. 44 y ss. (London School of Economics Monographs in Social Anthropology, N.° 9, 1943.)

12. Z. K. Matthews escribe como si el matrimonio con la medio-hermana todavía estuviera permitido ("Marriage Customs among the Barelong", *Africa*, XIII, 1 de enero de 1940, p. 11); mis propios informantes afirmaron que actualmente se considera mal.

matrimonios con la medio-hermana de la madre, pero ambos casos se consideran irregulares. Tales matrimonios no constan en ninguna otra tribu. Entre los ngwaketse, y sólo entre ellos, a un individuo antiguamente se le permitía también casarse con la hija de su medio-hermana, pero esto también fue prohibido por Bathoeng I. En otras tribus al parecer siempre se ha considerado incestuoso.

Las reglas sobre el matrimonio con las hijas de los hermanos varían considerablemente. Los kwena, los ngwato, los tawana, los malete y los tlôkwa permiten el matrimonio con cualquier hija del hermano. Los ngwaketse y los khurutshe dicen que el individuo puede casarse con la hija del medio-hermano pero no con la del hermano carnal. Los rolong y los kgatla, por último, prohíben el matrimonio en ambos casos.

A excepción de las mujeres mencionadas, el individuo puede casarse con cualquier pariente consanguínea. De hecho, tales matrimonios se fomentan mucho, especialmente entre primos cruzados. Mis informantes de todas las tribus decían que el matrimonio entre primos cruzados era preferible a cualquier otro. *Ntsala wa motho ke mogatsê,* afirma el proverbio: «El primo cruzado de un individuo es su cónyuge (correcto)». En principio, esto se aplica especialmente a la hija del tío materno vinculado. Caso de que falte, servirá la hija de cualquier otro tío materno. A continuación viene, en el orden de preferencias establecido, la hija de la tía paterna vinculada y, a falta de ella, la hija de cualquier otra tía paterna. El matrimonio entre primos patrilaterales también se aprueba en todas partes. También esta unión se sanciona con un proverbio: *Ngwana rrangwane, nnyalê, kgomo di boêlê sakeng,* «Hijo del hermano menor de mi padre, cásate conmigo, para que el ganado (*bogadi*) vuelvâ a nuestro corral». A pesar del sentido literal, también es posible el matrimonio con la hija de un tío paterno mayor que el padre. Por otra parte, mis informantes kwena hablaban con desaprobación del matrimonio entre primos matrilaterales; decían, también, que era enormemente raro entre ellos y que probablemente no se permitiría en la actualidad, «porque la hija de la hermana de la madre es muy parecida a la propia hermana». Algunos ngwato también decían que tal matrimonio «es indecoroso» (*go a roma*). Pero no se planteaban las mismas objeciones en las demás tribus y, evidentemente ninguna, con la posible excepción de los kwena, prohíbe esta clase de matrimonio.

En los viejos tiempos, según mis informantes, se consideraba tan importante el matrimonio entre primos que casi invariablemente el muchacho buscaba esposa, en primer lugar, entre las hijas de sus propios hermanos y hermanas; si no lo hacían, se decía que habían «violado nuestra ley» (*ba tlotse molaô wa segarona*). Se concedía la prioridad a las hijas de los tíos maternos y lo más frecuente era que se hicieran con ellas los esponsales del niño. Además, el primo de la muchacha podía por regla general conseguir preferencia sobre otros pretendientes, y si nadie parecía deseoso de casarse con ella, los tíos maternos o las tías paternas confiaban encontrarle marido entre sus hijos. *Segôlê se tsholwa ke ba-bo-dona* es el proverbio que se cita sobre la cuestión: «El tarado es cuidado por su propia familia».

No obstante, los matrimonios entre primos no son obligatorios. Los

derechos de la relación de parentesco pueden ser contrarrestados por la ausencia de otras cualidades deseadas, y si la muchacha o sus padres no cumplen satisfactoriamente las normas de conducta y carácter, se busca esposa en otra parte. De forma similar, la gente de ella puede negarse a entregarla a un primo al que desaprueban o cuyos padres estén peleados con ellos. Y, por supuesto, ocurre con bastante frecuencia que no se disponga del primo adecuado. En tales casos se sostiene que, en lo posible, debe contraerse matrimonio con un pariente consanguíneo más lejano, pero no existe ninguna categoría especial por la que se manifiesta preferencia.

Llegamos ahora a los parientes por afinidad. En lo que respecta a las regulaciones matrimoniales, podemos agruparlos en tres clases: aquéllos con quienes el individuo tiene permitido casarse, aquéllos con quienes no puede casarse ni cohabitar, y aquéllos con quienes no puede casarse, pero con quienes sí tiene permitido contraer uniones secundarias en el caso de surgir la ocasión. Por el momento me limitaré a las dos primeras clases, y más adelante trataré de la tercera.

Entre todos los tswana el hombre tiene actualmente prohibido casarse o cohabitar con la suegra y con su hijastra. Antiguamente los ngwaketse tenían permitido el matrimonio con la última, con tal de que el hombre no hubiera tenido hijos de la madre de ella; no obstante, esto también fue prohibido por Bathoeng I. A excepción de estas dos, el hombre puede casarse con cualquiera de las parientes de su esposa, pero no existe ninguna preferencia especial, por ejemplo, con la hija del hermano de ella, como se encuentra entre otros bantúes meridionales. También puede casarse con las viudas o esposas divorciadas de cualquiera de los parientes varones de él, exceptuando tan sólo a la madrastra y a la nuera; pero puede tener uniones secundarias con la última, y en algunas tribus (antiguamente) también con la primera. Entre los kwena y los ngwaketse, por último, se permite el matrimonio con la hermanastra (hija de la esposa del padre o del marido de la madre en otro matrimonio). En todas las demás tribus tal unión se considera incestuosa, aunque hay noticia de casos entre los ngwato y los rolong.

Uniones secundarias

Hasta ahora me he estado ocupando de las uniones en que el hombre y la mujer se convierten en marido y esposa. No obstante, el matrimonio de los tswana no consiste simplemente en la relación entre el marido y la esposa; también establece determinados derechos y obligaciones entre las respectivas familias. Una obligación, común a ambas partes, es asegurar que el matrimonio sea fértil. De ahí que, si la esposa es estéril o muere bastante joven, los padres de ella deban proporcionar otra mujer para que tenga hijos en su nombre. Esta sustituta se denomina la *seantlo*. No tiene la categoría de una esposa independiente, sino que se agrega a la «casa» de la mujer cuyo lugar va a ocupar; y en ausencia de un heredero directo, su hijo mayor sucede en el estatus y en las propiedades de esa casa. Además, caso de que muera el marido, si la viuda es lo bastante joven se espera que cohabite con alguno de los parientes de él con objeto de seguir dándole hijos. Este hombre no se considera un nuevo marido;

los niños que tenga de la viuda pertenecen legalmente al marido difunto y llaman a su progenitor mediante el término adecuado de su estatus original dentro del círculo de parientes, por ejemplo, *rrangwane*, hermano menor del padre, y no padre. No se entrega ningún *bogadi* ni por la *seantlo* ni por «entrar en la choza» (*go tsêna mo tlung*) del marido difunto.

La elección del procreador de descendencia se determina, en parte, por la naturaleza de su relación de parentesco con el marido fallecido; sólo determinados parientes son elegibles, estando otros prohibidos por las reglas del incesto. El hombre que se espera sobre todo que cohabite con la viuda es el hermano menor del marido, preferiblemente el que le sigue por orden de edad [13]. A falta de hermano menor, puede ser un tío paterno menor, el hijo de un tío paterno o algún pariente más lejano que tenga aproximadamente la misma situación, es decir, un primo segundo patrilateral. Al hijo mayor del polígamo también se le permite ser el procreador de descendencia de su padre, pero sólo con viudas más jóvenes, no con su madre. Esta forma de levirato está especialmente sancionado por el proverbio: *Molala le mmaagwê ga a bolawè, o itsala monnawê*, «Al hombre que está acostado con su 'madre' no se le mata, está engendrando a su (propio) hermano menor». Los ngwaketse dicen que el jefe Bathoeng I prohibió esta práctica entre ellos, pero se sigue admitiendo en todas las demás tribus.

En las dos variedades que acabamos de mencionar, el creador de descendencia es de estatus inferior al marido difunto. Sin embargo, también puede desempeñar el rol un hermano mayor. Esta forma de levirato, aunque no está prohibida entre ningún grupo de tswana, la desaprueban los ngwato, los rolong y los kgatla. Sus objeciones se deben, fundamentalmente, a las dificultades que su práctica plantea sobre el estatus de los hijos. El proverbio dice: *Kgosi ga e tsalele*, «El jefe no engendra hijos para otros». Por tanto, se señala, si un individuo engendra hijos con la viuda de su hermano menor, éstos pueden reclamar un estatus superior a aquel a que tienen derecho. Legalmente son hijos del hermano menor, pero, debido al estatus superior de su progenitor, pueden preferir elegir a éste por padre. Debido a estas posibilidades conflictivas se tiene aversión a esta forma de levirato. Al parecer no hay objeciones por razones de incesto a la cohabitación de un individuo con la viuda de su hermano menor.

Actualmente todas las tribus prohíben y condenan que el hombre «entre en la choza» de la viuda de su hijo, es decir, de su nuera. Pero antiguamente era un uso aceptado entre los kwena y los kgatla, y también se conocen ejemplos acaecidos entre los ngwato y los rolong (así como entre los mmanaana-kgatla, una tribu antiguamente independiente, en la actualidad sometida a los ngwaketse). Carezco de información relevante sobre los tawana, pero sobre las cuatro tribus restantes se me ha dicho que la práctica nunca ha sido permitida (aunque mis informantes tlôkwa decían que en la actualidad estaba comenzando a ocurrir). Incluso entre las tribus donde antiguamente existía, no tenía el mismo estatus reconocido que el levirato fraterno; el padre del marido no era formalmente

13. Los tswana dicen que debe ser el hermano menor vinculado del marido.

elegido, sino que entraba en la choza de su hijo subrepticiamente y por decisión propia.

La otra única forma reconocida de levirato es con la viuda del tío materno. Esta variedad la permiten los khurutshe, los kgatla, los malete y los tlôkwa, pero se dice que es relativamente poco frecuente y que sólo se practica cuando no se dispone de ninguna otra persona. Los rolong afirmaban que ellos antiguamente también tenían la costumbre, pero fue prohibida hace mucho tiempo por el jefe Tawana (aprox. 1805-49). Los ngwato, los kwena y los ngwaketse dicen que siempre ha estado prohibida entre ellos por incestuosa. Carezco de información relevante sobre los tawana.

La sustituta (*seantlo*) de la esposa difunta o estéril debe ser también una parienta próxima. La más favorecida es su hermana menor, especialmente la vinculada con ella. A falta de hermana menor, puede proporcionarse en su lugar una hermana mayor soltera. Si no se dispone de hermanas, se utilizan otras parientas próximas, que deben ser de la misma generación o de una generación más joven que el marido. Tienen preferencia las parientes matrilaterales (la hija de la hermana o la hija de la tía materna), pero también se considera adecuada un sobrina o prima patrilateral. Por regla general, se excluyen las primas cruzadas; sólo entre los kgatla y los rolong me dijeron que podía proporcionarse la hija del tío materno si la esposa no disponía de otras parientas adecuadas.

Sin embargo, aunque alguna de estas parientes puede hacer de sustituta si es necesario, siempre se considera que la hermana de la esposa es con mucho la persona más adecuada para ocupar su lugar. Esto se refleja en una costumbre que antiguamente era universal, pero que ahora se ha abandonado en todas partes (concretamente entre los ngwaketse fue abolida por Bathoeng I): si la esposa fallecida no tiene hermanas solteras, los padres pueden proporcionar al marido una hermana menor que ya se ha casado con otro. Esta forma de sororato se practicaba especialmente cuando el individuo se había casado con su prima cruzada. El marido de la mujer que de esta forma se convertía en *seantlo* podía quedarse con los hijos que había tenido con ella, pero no podía recuperar su *bogadi* ni reclamar ningún hijo posterior como suyo.

Puede agregarse que el sororato en general no era nunca obligatorio. Cuando dos familias estaban previamente emparentadas o bien si mantenían buenas relaciones, podían ponerse de acuerdo en sustituir a la esposa difunta o estéril por otra mujer; pero los parientes de la esposa no estaban obligados a proporcionar tal sustituta ni el marido a reclamarla. Mayor importancia se concedía al levirato y, aunque se admite que la costumbre está en decadencia, especialmente entre los cristianos, la opinión pública incluso en la actualidad tiende a condenar al individuo que no proporciona descendencia al hermano fallecido.

Frecuencia de los matrimonios entre parientes

La descripción que acabamos de dar contiene lo esencial de las expo-

siciones hechas por mis informantes. Nos queda por ver hasta qué punto los tswana se casan realmente entre parientes y qué categorías prefieren. El material en que se basa el siguiente tratamiento consiste en genealogías recogidas en ocho tribus [14]. Para tres de ellas (la rolong, la tawana y la khurutshe) sólo tengo las genealogías de la familia real; en los demás casos también he obtenido genealogías de personas que no pertenecen a la línea gobernante, pero que verdaderamente son de estirpe tswana.

Como se demostrará en su momento, la proporción de matrimonios con parientes cercanos es notablemente mayor entre los miembros de la familia real que entre los plebeyos. En consecuencia, me ocuparé en primer lugar de las cinco tribus en las que he obtenido las genealogías de ambos grupos y en las que, en consecuencia, mis cifras son más representativas de la población en general. Estas genealogías abarcan un total de 2.574 matrimonios. Para un tratamiento preliminar podemos clasificar los matrimonios en dos categorías fundamentales: (*a*) aquéllos en que el marido y la esposa tienen un abuelo común o están más estrechamente emparentados, y (*b*) aquéllos en que están más lejanamente emparentados o no lo están en absoluto. El siguiente cuadro presenta el número y la proporción en tanto por ciento de matrimonios de tipo (*a*) que se encuentran en cada tribu. (El encabezamiento «Nobles» abarca los matrimonios recogidos en las genalogías reales y el «Plebeyos» a todos los demás; «S» es el tamaño de la muestra en cada caso y «N.º» el número de matrimonios entre parientes próximos.)

CUADRO I

Proporción de matrimonios con parientes próximos

	Nobles			Plebeyos			Total		
Tribu	S.	N.º	%	S.	N.º	%	S.	N.º	%
Ngwaketse	180	23	12,8	799	46	5,8	979	69	7,0
Kwena	238	27	11,3	250	13	5,2	488	40	8,2
Ngwato	169	27	16,0	113	7	6,2	282	34	12,1
Kgatla	170	15	8,8	282	13	4,6	452	28	6,2
Tlôkwa	218	19	8,7	155	9	5,8	373	28	7,5
Total	975	111	11,4	1.599	88	5,5	2.574	199	7,7

Las cifras muestran que, en general, la proporción de matrimonios entre parientes próximos oscila alrededor de una de cada trece. Hay una coincidencia bastante estrecha entre todas las tribus a excepción de la ngawto, que está muy por encima de la media. No obstante, puesto que las genealogías no constituyen una verdadera muestra al azar no es necesario destacar las variaciones tribales. Por otra parte, las variaciones de clase son significativas. Entre los ngwaketse, los kwena y los ngwato, la proporción de matrimonios entre parientes próximos es aproximadamen-

14. He omitido mis genealogías de los malete, dado que no son lo bastante completas para este análisis.

te dos o tres veces mayor entre los nobles que entre los plebeyos, e incluso entre los kgatla y los tlôkwa es apreciablemente mayor, aunque no en la misma medida. La media general para los nobles es de uno de cada nueve, y la de los plebeyos de uno de cada dieciocho.

En las tres tribus de las que solamente tengo las genealogías de la familia real, las cifras correspondientes son:

Tribu	S.	N.º	%
Rolong	260	19	7,3
Tawana	245	41	16,7
Khurutshe	66	6	9,1

Incluyendo las cifras ya dadas, tenemos un total de 1.546 matrimonios de nobles, de los que 177 (11,4 %) fueron entre parientes próximos.

Los dos conjuntos de genealogías juntos abarcan 265 matrimonios entre personas que tenían un abuelo común o estaban más íntimamente emparentadas. Ahora debemos analizar estos matrimonios para ver si indican alguna forma especial de preferencia. Para facilitar el tratamiento combinaré las cifras de todas las tribus, pero cuando sea necesario me referiré a las variaciones locales significativas.

CUADRO II

Tipos de matrimonio entre parientes próximos

Parentesco de la esposa con el marido	N.º	%
Hermana	4	1,5
Hermana de la madre	2	0,8
Hija de la hermana	3	1,1
Hija del hermano	34	12,8
Hija del hermano de la madre	83	31,3
Hija de la hermana del padre	32	12,1
Hija del hermano del padre	84	31,7
Hija de la hermana de la madre	23	8,7
	265	100,0

Antes de considerar los detalles, puede señalarse que los matrimonios de los tres primeros tipos juntos suman menos del 0,3 por ciento del total general (3.145), los que se hacen con la hija del hermano el 1,1 por ciento, y los que se hacen con primas hermanas el 7,1 por ciento (primos cruzados 3,7, primos paralelos 3,4).

Los matrimonios con la hermana sólo ocurren entre los ngwaketse (3) y los rolong (1); en todos los casos, la mujer era medio-hermana de padre. Como ya se ha señalado, tales matrimonios estaban antiguamente permitidos en ambas tribus, aunque en la actualidad se consideran incestuosos. El matrimonio con la hermana de la madre y la hija de la hermana se confinaban a los ngwaketse y también aquí, en todos los casos, el

vínculo de conexión era una medio-hermana paterna y no una hermana carnal. El matrimonio con la hija de la hermana, aunque en la actualidad está prohibido, antiguamente estaba permitido, pero se dice que el matrimono con la hermana de la madre siempre se ha considerado incestuoso; no conseguí averiguar por qué los dos citados habían sido reconocidos. Debe añadirse que, con una excepción (el matrimonio con la hija de la hermana), todos los matrimonios de este grupo tuvieron lugar en el siglo pasado y las personas implicadas hace mucho que murieron; entre los ngwaketse, además, se encontraron dos casos de matrimonio con la hermana y uno de matrimonio con la hermana de la madre en una misma rama colateral de la familia real.

Los matrimonios con la hija del hermano se presentan en todas las tribus, excepto entre los kgatla, donde están prohibidos como ya se ha dicho. Los rolong, según mis informantes, también los prohíben, pero se encuentra un ejemplo temprano en la genealogía de la familia real; y entre los ngwaketse, donde se dice que un individuo puede casarse con la hija de su medio-hermano pero no de su hermano carnal, había dos ejemplos (entre doce) de matrimonio con esta última.

Las cifras de los matrimonios entre primos presentan una marcada diferencia entre las preferencias establecidas y la verdadera práctica. El orden de preferencia, según lo expusieron los informantes, es la hija del hermano de la madre, la hija de la hermana del padre, la hija del hermano del padre, la hija de la hermana de la madre. El verdadero orden de frecuencia, como se muestra en el Cuadro II, es la hija del hermano del padre, la hija del hermano de la madre, la hija de la hermana del padre, la hija de la hermana de la madre. No obstante, hay poca diferencia entre las dos primeras, aunque son mucho más abundantes que las otras. Además, se presentan en todas las tribus. En la genealogía de los khurutshe no se encontró ningún ejemplo de matrimonio con la hija de la hermana del padre ni de la hermana de la madre, pero esto puede deberse en parte a lo reducido de la muestra. También los rolong carecen de ejemplos de matrimonio con la hija de la hermana de la madre. Por otra parte, apareció un caso entre los kwena, quienes hablaban con desaprobación de tal clase de matrimonio; pero debe agregarse que el individuo en cuestión, miembro de la familia real, se había asentado y casado entre los tlôkwa, cuyo jefe era su tío materno.

Un posterior análisis de los matrimonios entre primos revela otro rasgo importante. En las cinco tribus de las que tengo genealogías tanto de nobles como de plebeyos, las distintas formas se repartían tal como se indica en el cuadro III.

Entre los nobles, casi la mitad de los matrimonios son con la hija del hermano del padre; la hija del hermano de la madre viene a continuación, pero evidentemente resulta menos favorecida; y luego, mucho más abajo en la escala, van la hija de la hermana del padre, y la hija de la hermana de la madre en último lugar. (En las tres tribus de las que sólo tengo las genealogías de la familia real, las proporciones correspondientes, sobre 52 matrimonios, son: hija del hermano del padre, 48,1 por ciento; hija del hermano de la madre, 36,5; hija de la hermana del padre, 9,6; e hija de la hermana de la madre, 5,8.) Por otra parte, entre los

CUADRO III

Variaciones de clase en el matrimonio entre primos

Tipo	Nobles N.º	Nobles %	Plebeyos N.º	Plebeyos %
Hija del hermano de la madre	43	30,3	40	50,0
Hija de la hermana del padre	20	14,1	12	15,0
Hija del hermano del padre	68	47,9	16	20,0
Hija de la hermana de la madre	11	7,7	12	15,0
	142	100,0	80	100,0

plebeyos había tantos matrimonios sólo con la hija del hermano de la madre como con todos los demás tipos de primos juntos; sólo una quinta parte eran con la hija del hermano del padre, y la hija de la hermana de la madre aparecía igualada a la hija de la hermana del padre, ambos tipos casi tan normales como el matrimonio con la hija del hermano del padre.

Las genealogías de los plebeyos no son lo bastante extensas para un análisis más detallado, pero las de los nobles nos permiten determinar las proporciones y las clases de matrimonios con parientes más lejanos que los ya considerados. De 1.546 matrimonios de este grupo (las cifras corresponden a ocho tribus juntas), 177 (como ya se ha señalado) fueron entre personas emparentadas por un abuelo común o bien más próximamente emparentadas. Había otros 200 (12,9 por ciento) en que el marido y la esposa tenían un bisabuelo común, 408 (26,4 por ciento) en que estaban más lejanamente emparentados, y 761 (49,2 por ciento) en que no existía parentesco discernible. En conjunto, pues, aproximadamente la mitad de los matrimonios nobles son entre personas genealógicamente relacionadas. Entre los plebeyos sólo pude determinar relaciones genealógicas en 331 de 1.599 matrimonios (el 20,7 por ciento).

Las únicas cifras que precisan de más comentarios son las de los matrimonios entre nobles que tienen un bisabuelo común. De los 200 matrimonios de este grupo, no menos de 112 (56,0 por ciento) eran entre parientes agnaticios (hija del hermano del padre, 15; hija del hijo del hermano del padre del padre, 58; hija del hijo del hermano del padre, 36; hija del hijo del hermano, 2). Si añadimos los matrimonios del tipo (*a*), encontramos que de 377 matrimonios en que el marido y la esposa tienen un bisabuelo común o están más estrechamente emparentados, en conjunto 213 (56,5 por ciento) eran con parientes agnaticios, 80 (21,2 por ciento) con pariente paterno «cruzado», 67 (17,8 por ciento) con pariente materno «cruzado», y sólo 17 (4,5 por ciento) con pariente matrilineal. Parece evidente que los hombres de la familia real, cuando se casan con parientes bastante próximas, prefieren a las mujeres de sus mismos linajes. Más adelante se propondrán algunas posibles razones.

Podemos ahora atender a los matrimonios entre afines o uniones secundarias. La incidencia del sororato es fácil de determinar a partir de

las genealogías. En total, 347 hombres se habían casado más de una vez, siendo el número total de esposas de 889. De las 542 esposas adicionales, se afirmaba explícitamente que 16 habían sido tomadas como sustitutas de una pariente sin hijos o fallecida. Había otros 36 casos en los que el hombre se había casado independientemente con una pariente próxima de la anterior esposa. Esto da un total de 52 matrimonios (9,6 por ciento) en que las esposas adicionales de los polígamos o viudos estaba estrechamente emparentadas con sus predecesoras. Las verdaderas relaciones de parentesco eran las siguientes:

Relación de parentesco	*Sororato*	*Matrimonio*	*Total*	%
Hermana mayor	. .	4	4	7,7
Hermana menor	12	9	21	40,4
Hermana menor de la madre	. .	1	1	1,9
Hija de la hermana	1	4	5	9,6
Hija del hermano	. .	2	2	3,8
Hija de la hermana de la madre	. .	2	2	3,8
Hija del hermano del padre	2	10	12	23,1
Hija del hermano de la madre	1	2	3	5,8
Hija de la hermana del padre	. .	2	2	3,8
	16	36	52	99,9

Se verá que casi la mitad de las uniones eran con la hermana de la esposa y casi una cuarta parte con la hija del hermano del padre de ella. El único ejemplo de verdadero sororato con la hija del hermano de la madre se presentaba entre los kgatla.

La información sobre la amplitud con que se practica el levirato rara vez resulta asequible por las genealogías. Puesto que en tales casos se sostiene que los hijos de la viuda pertenecen al marido difunto, el nombre del verdadero padre (otra persona) no necesariamente se menciona; ni tampoco, debo agregar, pensé en investigarlo mientras hacía las genealogías. Sin embargo, en ocasiones se prestaba voluntariamente una información relevante, especialmente sobre las viudas de los jefes. En total, supe de 16 casos. La relación del procreador de descendencia con el marido difunto en estos ejemplos era como sigue: hijo, 5; hermano menor, 4; hijo del hermano, 3; hijo del hijo del hermano del padre, 2; hermano mayor, 1; hijo de la hermana de la madre, 1. El último, que se presentaba entre los tlôkwa, es quizás el único que requiere un comentario especial; en este caso, el marido había sido adoptado como hijo por su tía materna y, en consecuencia, el individuo que actuó como su procreador de descendencia era, por tanto, su hermano de leche.

También había 129 mujeres que se habían casado otra vez, después de enviudar o divorciarse. El número total de sus maridos era de 2.774. De los 145 maridos adicionales, 20 (13,8 por ciento) estaban estrechamente emparentados con su predecesor. Las relaciones exactas eran las siguientes: hijo del hermano del padre, 8; hermano menor, 5; hermano menor del padre, 2; hijo del hermano, hermano de la madre, hijo de la hermana, hijo de la hermana del padre e hijo del hermano de la madre,

1 de cada clase. El único caso de matrimonio con el hijo de la hermana del marido (es decir, de un hombre con la viuda del hermano de su madre) se presentaba entre los ngwaketse, donde se dice que está prohibido; en consecuencia, el individuo se vio abrumado por una serie de desgracias, que eran atribuidas al quebrantamiento del tabú.

Conclusiones

El material anteriormente presentado muestra que, en general, los tswana sólo prohíben el matrimonio entre parientes de primero y segundo grados, excluyendo a la hija del hermano; también son pocos los afines con quienes no puede casarse un individuo (la madre de la esposa, la hija de la esposa, la esposa del padre, la esposa del hijo y la hermanastra). Se permite el matrimonio entre primos hermanos, pero preferiblemente entre primos hermanos cruzados; se practican diversas formas de levirato (con el hermano menor, con el hermano mayor, con el hijo) y lo mismo sucede con el sororato, especialmente con la hermana de la esposa.

No obstante, existen diversas variaciones locales sobre la pauta general. Los rolong y los kgatla prohiben el matrimonio con cualquier hija del hermano, los ngwaketse y los khurutshe con la hija del hermano de ambos padres; los ngwaketse y los kwena permiten el matrimonio con la hermanastra; antiguamente los ngwaektse permitían el matrimonio con la medio-hermana, la hija de la medio-hermana y la hijastra, y los rolong con la medio-hermana; y los kwena y los kgatla antiguamente reconocían el levirato paterno (cohabitación con la viuda del hijo). Los khurutshe y las tres tribus orientales (kgatla, malete y tlôkwa) también permiten la cohabitación con la viuda del hermano de la madre, lo que está prohibido en todas las demás, aunque hace mucho tiempo se practicaba entre los rolong.

Los datos genealógicos y de otra clase muestran que las prohibiciones matrimoniales son violadas en algunas ocasiones, aunque en conjunto los casos son raros [15]. Además, los matrimonios entre primos, que realmente ocurren, no se conforman al orden de preferencias establecido. Entre los plebeyos, la hija del hermano de la madre es con mucho la relación más frecuente, pero a continuación va la hija del hermano del padre, por delante de la hija de la hermana del padre; entre los nobles la hija del hermano del padre se prefiere incluso a la hija del hermano de la madre, y ambos casos son más frecuentes que los otros dos tipos posibles entre primos hermanos. Los nobles también presentan una clara tendencia al matrimonio con parientes agnaticios de entre sus parientes más lejanos.

Estos hechos plantean varios problemas a considerar. ¿Podemos dar una explicación de las variaciones tribales de las reglas de alianza? ¿Por qué los matrimonos entre primos difieren en el orden real de las fre-

15. Me he ocupado de este tema con más detalle en mi artículo sobre "The Tswana Conception of Incest", en *Social Structure* (M. Fortes ed., 1949), pp. 104-20.

cuencias del orden de preferencia que establecen los informantes, y por qué los nobles, al contrario que los plebeyos, se casan con más frecuencia con los parientes agnaticios que con los otros? ¿Cómo se relacionan las reglas de alianzas, en general, con los otros aspectos del sistema de parentesco y con el conjunto de la estructura social, y en especial podemos explicar por qué los tswana tiene un campo tan limitado de restricciones?

Puede decirse desde el primer momento que los tswana no apoyan por completo la bien conocida advertencia de Rivers de que «la terminología de parentesco ha sido rigurosamente determinada por las condiciones sociales», incluyendo especialmente las formas matrimoniales [16]. Cierto que los parientes a quienes se aplican distintas pautas de comportamiento suelen ser también llamados por nombres distintos; por ejemplo los tíos paterno y materno, los hermanos mayores y menores, los primos cruzados y los primos paralelos. Por otra parte, el mismo término de parentesco se aplica a veces tanto a personas con las que está prohibido el matrimonio como a personas con quienes es posible el matrimonio o bien que se pueden tomar como consortes secundarias. Así, *kgaitsadi* = (*a*) hermana (prohibida), (*b*) hija del hermano del padre e hija de la hermana de la madre (permitidas); *rrakgadi* = (*a*) hermana del padre (prohibida), (*b*) hija del hermano del padre del padre (permitida); *mmangwane* = (*a*) hermana menor de la madre (prohibida), (*b*) madrastra menor y esposa del hermano menor del padre (ambas permitidas); y *mogwagadi* = (*a*) madre de la esposa (prohibida), (*b*) hermana de la esposa (permitida). En tales casos por regla general existe otro término alternativo para la mujer con la que es posible el matrimonio. La prima paralela, por ejemplo, puede ser llamada por un término descriptivo, y la hermana de la esposa por el mismo término de «hermana (h. m.)». Pero en el caso de los primos paralelos se utilizan con mucha mayor frecuencia los términos descriptivos para la hija de la hermana de la madre que para la hija del hermano del padre, aunque el matrimonio con ella es mucho menos frecuente; según la argumentación de Rivers debería esperarse que prevaleciera la tendencia contraria. Además, podemos encontrar que todas las tribus utilizan el mismo término para un determinado pariente, pero difieren en las reglas sobre con quién pueden casarse. El mejor ejemplo lo constituye la hija del hermano, con la que es posible casarse en unas tribus y no en otras, y que, sin embargo, es llamada de la misma forma en todas ellas.

Las regulaciones de la alianza tampoco se adaptan exactamente a las demás reglas de comportamiento entre parientes. Se dice que las primas paralelas son tratadas «de forma muy parecida a las hermanas», pero, a diferencia de éstas, está permitido el matrimonio con ellas; y la práctica del levirato con la viuda del propio padre o de los tíos paternos no concuerda con el respeto que debe mostrarse a tales mujeres como «madres». Por supuesto, puede argumentarse, y con razón, que en estos casos las pautas de comportamiento no son realmente las mismas, variando las reglas en intensidad de acuerdo con la proximidad de la relación de

16. W. H. R. Rivers, *Kinship and Social Organization*, 1914, p. 1.

parentesco. Pero este mismo argumento no explicará porqué unas tribus permiten y otras prohíben el matrimonio con la hija del hermano, aunque en todas es considerada «como una hija»; ni tampoco la actitud formal hacia la esposa del hermano de la madre difiere en otros aspectos según sea o no una pareja potencial. Además, las relaciones burlescas simétricas entre los primos cruzados encaja bastante bien con la manifiesta preferencia del matrimonio entre ellos, pero eso no explica por qué la hija del hermano de la madre es elegida como pareja con mucha mayor frecuencia que la hija de la hermana del padre.

Las observaciones que acabamos de hacer sugieren que, entre los tswana, existe aparentemente poca conexión causal entre la terminología de parentesco, las reglas de alianza y otras reglas del comportamiento entre parientes; es decir, que no podemos decir que una de ellas necesariamente determine a las otras. La terminología de parentesco no procede de las reglas de alianza, ni estas últimas son siempre coherentes con otras reglas de comportamiento entre parientes. Para explicar porqué los tswana se casan tal como lo hacen debemos, pues, examinar otros rasgos de su sistema social.

En primer lugar, debemos señalar que los matrimonios se convienen habitualmente entre los padres y otros parientes, no entre la pareja; de hecho, antiguamente no era raro que las muchachas contrajeran esponsales desde la infancia o incluso antes de que nacieran. Además, al elegir la novia, la gente busca las cualidades apropiadas que aseguren la estabilidad del matrimonio: la muchacha debe ser trabajadora, modesta, casta, obediente y amigable, y sus padres deben tener antepasados respetables y buen carácter, y estar libres de toda sospecha de practicar la hechicería.

En gran parte debido a que los padres desean encontrar una buena esposa para su hijo, prefieren casarlo, si es posible, con la hija de algún pariente próximo, de cuya conducta y reputación están bien informados. Los parientes cercanos, argumentan los informantes, son adecuados para ser mutuamente más tolerantes que los extraños y, debido a los lazos preexistentes, sus parientes se tomarán mayor interés por el bienestar del matrimonio y tratarán de asegurar su éxito. Tales matrimonios, además, unen a dos familias todavía más de lo que estaban antes y colaboran a aumentar la armonía y la cooperación (un factor de gran importancia en una sociedad donde la gente depende en gran medida de la ayuda de sus parientes para las principales actividades domésticas).

Estas consideraciones nos ayudan a comprender porqué entre los distintos tipos de matrimonios entre primos predominan aquéllos con las hijas de los tíos. Los hermanos de un individuo normalmente viven en su mismo grupo familiar y distrito, de tal forma que los ve a diario, mientras que sus hermanas por regla general se han marchado después del matrimonio. De forma similar, la mujer casada mantiene más contactos estrechos con sus hermanos, quienes como representantes masculinos de la familia de ella siguen teniendo cierta responsabilidad sobre su bienestar, que con sus hermanas, cuyos maridos no están directamente relacionados con ella. En ambos casos, los padres del niño están en mejores condiciones para asociarse más íntimamente con los tíos de él

que con sus tías, de tal forma que la hija de los primeros tiende a ser considerada la primera, porque es más conocida, cuando hay que elegirle una esposa.

Otros varios factores determinan la preferencia que presentan los plebeyos por el matrimonio con la hija del hermano de la madre. El individuo cuya esposa ha resultado satisfactoria se dirige fácilmente hacia la familia de ella en busca de nuera, puesto que la experiencia le ha demostrado que educan bien a sus hijos. Se sostiene que el ganado *bogadi* que recibe un individuo cuando se casa la hija sirve también para proporcionar a los hijos de ella un derecho preferente sobre las hijas de él. y él mismo, dado que su opinión cuenta bastante para elegir la esposa de su sobrino, puede conseguir arreglar este matrimonio con su hija. Las relaciones burlescas de los primos cruzados constituyen otra razón que suele argüirse: la familiaridad que fomentan e incluso imponen, afirman algunos informantes, tienden a crear la tolerancia y la indulgencia entre el marido y la esposa y, de este modo, contribuyen a asegurar un matrimonio estable [17].

De forma similar, al explicar la relativa popularidad del matrimonio con la hija del hermano del padre, los tswana suelen agregar que mantiene el ganado *bogadi* en el mismo círculo familiar y evita que pase a manos de extraños [18]. En los viejos tiempos, cuando los matrimonios polígamos eran mucho más normales que ahora, éste pudo haber sido un factor importante, puesto que se tenía que entregar *bogadi* por las diversas esposas. Pero incluso entonces, el ganado que se recibía cuando se casaba una muchacha no era propiedad exclusiva del padre o el hermano de ella; se repartía entre los parientes próximos, incluyendo especialmente al tío materno, que en algunas tribus era quien tenía los primeros derechos sobre él. Por tanto, no debe resaltarse excesivamente este argumento económico; sobre todo, como hemos visto, entre los plebeyos es mucho menos normal casarse con la hija del hermano del padre que con la hija del hermano de la madre, en cuyo caso no es relevante, pues el matrimonio con ésta también implica la separación del ganado del grupo familiar.

Entre los nobles, donde el matrimonio con la hija del hermano del padre es actualmente la forma más normal de matrimonio entre primos, el factor domiannte es evidentemente el estatus y no la *bogadi*. Se considera muy deseable que el heredero del jefe y otros hijos mayores se casen con personas de rango. El motivo no es tanto «mantener la pureza de la sangre» como asegurar las ventajas políticas que conlleva la unión entre familias poderosas o influyentes. De ahí que la elección de cónyuge se restrinja en efecto a las familias reales de otras tribus, las familias dirigentes de las comunidades subordinadas más importantes dentro de la misma tribu o las ramas colaterales de la misma familia real. Hay otra razón para preferir los parientes agnaticios. Dado que en el sistema so-

17. Sin embargo, otros informantes sostienen que la relación burlesca tiene el efecto contrario, puesto que la esposa puede deducir que puede ser descarada e incluso impertinente con el marido, en lugar de demostrarle la debida deferencia y sumisión.

18. *Cf.* el proverbio anteriormente citado, p. 169.

cial tswana se cuenta con que los parientes maternos del individuo sean sus principales partidarios, el jefe, al casarse dentro de su propio linaje, puede asegurar que sus hijos, especialmente el heredero, tenga un fuerte respaldo al alcance da la mano. Existen varios ejemplos en la historia tribal en que un pretendiente a la jefatura, cuyos parientes maternos vivían en la misma tribu, triunfa frente a un rival cuya madre era extranjera. Un individuo cuyos tíos maternos sean también parientes agnaticios estaría pues en unas condiciones especialmente favorables. El hecho de ser hijo de sus hermanas probablemente también le ayudaría a apartar las fuentes conflictivas que, como hemos visto, a veces se presentan dentro de la relación de los parientes agnaticios.

Hasta ahora he estado tratando de mostrar por qué los tswana, en general, tienden a casarse con más frecuencia con una clase de parientes que con otras. Más difícil es explicar por qué algunas tribus permiten matrimonios entre parientes que otras prohíben. Como ya he señalado, con excepción de las reglas de alianza, no parece haber variaciones tribales importantes en las pautas de comportamiento formal ni en la terminología de los parientes en cuestión; por tanto, no podemos relacionar las diferencias de las regulaciones de la alianza con otras diferencias del sistema de parentesco. Esto no sólo se aplica a la hermana, la hija de la hermana y la hijastra (con la que el matrimonio está actualmente prohibido en las tribus que antes lo permitían), sino también a la hermanastra y a la hija del hermano, sobre las que siguen difiriendo las costumbres. La única pariente para la que varía el término de parentesco es la esposa del hermano de la madre. Las tribus orientales la llaman «abuela», las tribus septentrionales utilizan un término descriptivo y las tribus meridionales tienen ambos usos. Esto puede conectarse con el hecho de que también sólo entre las tribus orientales y la khurutshe[19] se puede cohabitar con ella; pero tampoco en este caso hay nada que indique que las pautas convencionales de comportamiento difieran en otros aspectos.

Bien puede ser que no haya investigado estas variaciones con la bastante profundidad mientras estuve sobre el terreno; evidentemente no investigué, como hubiera debido, las razones formales de cada tipo individual de prohibición matrimonial, procedimiento que probablemente hubiera arrojado alguna luz sobre las diferencias intertribales. En este momento sólo puedo sugerir que las variaciones pueden atribuirse, al menos en parte, a desarrollos locales independientes debidos a incidentes históricos concretos. Tampoco puedo presentar ninguna otra explicación de la antigua existencia y posterior abolición de algunos tipos de matrimonios entre los ngwaketse que estaban prohibidos en todas las demás tribus, ni tampoco de la absoluta abolición del matrimonio con la hija del hermano entre los rolong y los kgatla, que pertenecen a distintas divisiones de los tswana y nunca han estado estrechamente relacionados. También es posible que la difusión entre las tribus vecinas pueda explicar la antigua existencia del matrimonio con la hermana entre

19. No conseguí la terminología de parentesco de los khurutshe y, por tanto, no puedo decir cómo denominan a la esposa del hermano de la madre.

los rolong y los ngwaketse, y del levirato paterno entre los kgatla y los kwena. Por otra parte, debe señalarse que tanto los rolong como los kgatla son tribus marginales, que tienen más afinidades con los pueblos tswana de la Unión Sudafricana como con los del Protectorado de Bechuanaland. Por tanto, es posible que la comparación con las tribus de la Unión pueda ayudar a explicar algunas de las diferencias señaladas. No obstante, en la actualidad no se dispone de una información detallada sobre las regulaciones de la alianza de estas tribus.

Esto me lleva al último punto. He mostrado que las tribus tswana (del Protectorado de Bechuanaland) permiten el matrimonio con todos los parientes, a excepción de unos pocos; pero no he tratado de explicar este rasgo de su sistema de parentesco. En otros grupos sotho, como los pedi del Transvaal, está prohibido el matrimonio con la hija de la hermana de la madre, y todavía hay otros, como los lobedu, en que sólo se permite el matrimonio entre primos cruzados, especialmente con la hija del hermano de la madre. Hay otros bantúes meridionales, como los nguni, que prohíben el matrimonio con todos los primos hermanos, y que están organizados en clanes patrilineales, exógamos. Parece evidente que para una explicación adecuada de las regulaciones de las alianzas tswana necesitaremos una comparación más amplia que la anteriormente propuesta. Podemos comparar los tswana con otros grupos sotho, y a los sotho en general con los nguni y otros grupos de bantúes meridionales. Sólo entonces, creo, será posible establecer porqué las regulaciones matrimoniales de los tswana difieren de las de los demás grupos. Esto espero poderlo demostrar con más detalle en otra publicación.

MAX GLUCKMAN

PARENTESCO Y MATRIMONIO ENTRE LOS LOZI DE RODHESIA DEL NORTE Y LOS ZULUES DE NATAL

En este ensayo contrapongo los sistemas de parentesco y matrimonio de los lozi, la tribu dominante de Barotseland, con los de los zulúes [1]. Hago esta comparación porque saca claramente a la luz los atributos del sistema lozi, y estos atributos son característicos de gran número de sistemas de Africa central que considero que todavía están por definir. Con la información de que actualmente disponemos, he tratado de definir estos sistemas provisionalmente de forma negativa, por la ausencia de linaje corporativo (es decir, de cualquier grupo organizado de parientes con varias generaciones de profundidad y que se reconozca según una sola línea, que esté internamente segmentado a partir del sistema genealógico, teniendo todos y cada uno de los seg-

1. Trabajé entre los lozi como investigador del Rhodes-Livingstone Institute of Social Studies de Rhodesia del Norte (1940-2 y 1947), y entre los zulúes con una beca del National Bureau of Educational and Social Research (Carnegie Fund), Union of South Africa Education Department (1936-8). Doy las gracias a la Dra. Elizabeth Colson y al profesor A. R. Radcliffe-Brown por sus críticas al anterior borrador de este ensayo. Fue escrito en el Rhodes-Livingstone Institute, de Livingstone, y al hacer referencias comparativas me limité a los libros disponibles allí y en las bibliotecas de Johannesburgo que visité.

El argumento que se presenta en este ensayo procede directamente de la obra de E. E. Evans-Pritchard, *Some Aspects of Marriage and the Family among the Nuer*, Rhodes-Livingstone Paper N.° 11, 1945 (reeditado de *Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft*, 1938). Reconozco con agradecimiento el estímulo que recibí de este análisis, aunque sólo me he remitido a él ocasionalmente en mi texto, y de las discusiones con el propio profesor Evans-Pritchard.

Las descripciones más asequibles de los lozi son mis escritos "The Lozi of Barotseland", en *Seven Tribes of British Central Africa*, Londres Oxford University Press para el Rhodes-Livingstone Institute; *Economy of the Central Barotse Plain*, Rhodes-Livingstone Paper N.° 7, 1941; y *Essays on Lozi Land and Royal Property*, Rhodes-Livingstone Paper N.° 10, 1943. Una descripción general de los zulúes, no basada en trabajo de campo, es la obra de E. J. Krige *The Social System of the Zulus*, Londres, Longman, 1936. Véase también mi "The Kingdom of the Zulu of South-East Africa", en M. Fortes y E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems*, Londres, Oxford University Press, 1940. En general, describo la ley zulú según la practican los zulúes, no como la han establecido el Código Indígena de Natal y las decisiones del Tribunal Indígena de Apelación (véase W. G. Stafford, *Native Law as Practised in Natal*, Johannesburgo, Witwattersrand University Press, 1936).

mentos identidad y unidad en cuanto contrapuestos a los grupos correspondientes). El sistema zulú es de este último tipo, por lo que el linaje corporativo y sus segmentos permanecen en el tiempo independientemente de los cambios del personal y constituyen los núcleos de las aldeas y las agrupaciones locales.

En Africa central, las aldeas también son grupos corporativos de parentelas, pero se constituyen sobre un entramado distinto. Las aldeas suelen trasladarse con frecuencia en busca de bosques vírgenes para cultivarlos y sus miembros cambian con cada traslado y entre los traslados. Los aldeanos cambian constantemente de residencia. La aldea está constituida por la reunión de pequeños grupos de parentelas, de familias y de individuos, alrededor de un dirigente con quien están vinculados de diversas formas. En muchas tribus matrilineales y matrilocales de Rhodesia del Norte y Nyasaland, una serie de pequeños grupos de parientes matrilineales están vinculados al dirigente, que es miembro de uno de ellos, por varios lazos cognaticios (por ejemplo, los yao y los cewa, y quizás los bemba y los lamba)[2]. Otros parientes, masculinos y femeninos, también se agregan al dirigente popular. Los bemba pueden pasar por cuatro aldeas durante su vida. Entre los ila y sus vecinos los tonga, que son matrilineales pero preponderantemente patrilocales, los vínculos de los aldeanos con el dirigente son más variados. Con el dirigente estarán algunos de sus hijos, algunos de sus sobrinos uterinos y algunos de sus cuñados y yernos, así como otros parientes, con algunos de los cuales no puede trazar la conexión genealógica. En estos complejos tanto matrilocales como patrilocales, los habitantes de las aldeas vecinas no están emparentados por vínculos que les constituyan en agrupaciones de parientes que se contrapongan a otras agrupaciones de parientes. Ni está claro por ninguna parte que las relaciones de los grupos de parientes estén determinadas por sus posiciones relativas entre sí en el sistema genealógico. El único grupo corporativo de parentelas es la aldea.

Los sistemas de parentesco asociados a este tipo de aldea tienen poca profundidad (1-4 generaciones contando a partir de los adultos), pero se ramifican ampliamente en todas direcciones. Sistemas de parentesco de poca profundidad que se ramifican en todas direcciones, aldeas de corta vida de diversas constituciones, y agricultura itinerante de raza constituyen un único complejo coherente. Sin embargo, creo que los sistemas de parentesco de Africa central pueden tener una pauta común, independiente de su marco ambiental. Esto aparece de forma poco habitual entre los lozi, debido en gran medida a que, dado su medio ambiente, el tamaño que pueden alcanzar las aldeas es limitado y las agrupaciones de parentesco no pueden extenderse en una localidad, aunque las aldeas pueden durar siglos. Inicialmente, podemos señalar que los lozi y las subtribus emparentadas con ellos son predominantemente patrilineales

2. Sobre la constitución de estas aldeas, véase M. Gluckman, J. C. Mitchell y J. A. Barnes. "The Village Headman in British Central Africa", *Africa*, XIX, 2, 1949, pp. 89-106; y los ensayos de J. A. Barnes sobre los ngoni, E. Colson sobre los tonga, M. Gluckman sobre los lozi, y J. C. Mitchell sobre los yao, en *Seven Tribes of British Central Africa*.

y patrilocales (como sus antepasados lunda), aunque las tribus que los rodean son matrilineales y con frecuencia matrilocales. Parte del sistema de parentesco lozi es un complejo matrimonial que difiere en casi todas las reglas y resultados del de los bantúes meridionales.

Los lozi viven fundamentalmente en la gran llanura de aluvión de la parte superior del río Zambeze. La mayor parte de los lozi construyen sus aldeas sobre «montículos», las partes altas de la llanura, que se mantienen por encima del nivel de las aguas en las inundaciones veraniegas. Antes de que la inundación alcance su nivel máximo, los lozi se trasladan durante unos meses a otros hogares, construidos sobre la línea del agua en los márgenes de la llanura, donde permanecen hasta que la bajada de las aguas en el invierno les permite volver a sus hogares permanentes. No todos los miembros de una aldea de la llanura van a la misma aldea del margen. Especialmente desde la década de 1890, muchos lozi han construido sus hogares permanentes en el margen, cerca de los mercados creados por las misiones y los puestos administrativos. La inundación y los desplazamientos de la gente, así como la pesca que llevan asociada, dominan la vida lozi. Los huertos son cubiertos y descubiertos, regados y fertilizados, por la inundación; la cual determina la forma de pacer del ganado y condiciona los métodos de pesca.

Los lozi tienen una economía mixta. Son agricultores y pescadores hábiles, que siembran, cosechan y pescan en diversos emplazamientos durante casi todos los meses del año. Sus huertos y pesquerías se dispersan por la llanura, desde el centro que es el río hasta los bosques que la rodean. Muchas veces hay que realizar al mismo tiempo las distintas actividades en lugares muy distantes. Durante la estación de la avenida tienen que enviar el ganado a pacer al bosque y cultivan los pequeños claros de su interior, al tiempo que pescan en la llanura del Zambeze; el ganado vuelve a pacer en los pastos de la llanura cuando las aguas bajan, antes de que la gente regrese a sus hogares.

La inundación obliga a los lozi a construir sus hogares sobre montículos de la llanura que, por tanto, son las bases de su organización social. Cada montículo tiene determinados huertos y pesquerías, que en general sólo pueden ser utilizados por los residentes de la aldea que se alza en el montículo. Las aldeas son de varios tipos. Algunas están habitadas por grupos de parientes, habitualmente formados por un pequeño núcleo de parientes agnaticios y otros cognaticios con sus esposas e hijos, y posiblemente en ocasiones algunos afines varones o extranjeros, así como siervos. La limitada área de espacio edificable del montículo y de los recursos centrados en él, restringe el tamaño que pueden alcanzar las aldeas. Algunas sólo tienen un par de hombres, aunque la aldea media oscila entre seis y diez hombres. El otro tipo de aldea pertenece a la familia real y a los títulos de consejeros de la corte. Están habitadas por miembros de distintas tribus, tanto lozi como de los pueblos subordinados, reunidos por los reyes. Su tamaño oscila entre las diez y las doscientas personas, y el millar en las capitales. Las aldeas reales son agregados de pequeños grupos de parentelas que se parecen a los grupos de las aldeas familiares, de tal forma que, de hecho, la aldea real es como la reunión de varias aldeas familiares. Los habitantes de

la aldea real tienen derechos permanentes de posesión en ella. Los lozi imponen sus normas a los miembros de las tribus subordinadas y asentadas en sus aldeas. En la actualidad es imposible distinguir a sus descendientes de los verdaderos lozi por el comportamiento, y en realidad se admite que como consecuencia de los matrimonios mixtos son muy pocos.

Las aldeas lozi, pues, tienen historias que se remontan a cientos de años, pues desde que llegaron a la llanura han construido en los mismos montículos. Sin embargo, dado que los montículos son pequeños y están repartidos por la llanura, conforme crece la población los miembros de las aldeas deben buscar nuevos terrenos a distancia; de esta forma, pues, no han podido desarrollar amplios grupos de parientes unilineales. Además, creo que esta práctica es en general extraña en Africa central.

Los lozi no han tenido una posesión sin problemas de su llanura. En 1836 fueron conquistados por los kololo, un pueblo de núcleo basuto. Mientras unos lozi permanecieron sometidos a los kololo, otros se retiraron a los pantanos del norte desde donde, en 1866, aniquilaron a los kololo y recuperaron su país. Supongo que la conquista kololo no afectó al sistema de parentesco de los lozi.

Los zulúes cultivan sus huertos y llevan sus ganados a pacer en las colinas y en los valles del sudeste de Africa. Viven en pequeñas aldeas habitadas por grupos de parientes agnaticios y sus esposas. Muchas veces los miembros de cierto número de aldeas vecinas están emparentados entre sí por lazos patrilineales y constituyen un grupo (*umdeni*) dentro de un sistema de linajes (*ulusendo*), en el que el dirigente genealógicamente más antiguo, que desciende a través de los primogénitos de las esposas principales de sus antepasados, es reconocido como superior por los otros dirigentes. Practican la agricultura itinerante, pero las aldeas tienden a estar instaladas en una misma área durante muchas décadas. Conforme crece, la aldea se divide en ramas patrilineales, que normalmente crean aldeas independientes dentro de la zona territorial del linaje.

Tanto los lozi como los zulúes están organizados en reinos poderosos.

La estructura de parentesco y la afiliación de los hijos

El sistema zulú de parentesco es similar al de los swazi, descrito por la Dra. Kuper en otro lugar de este libro. Los zulúes se dividen en cierto número de clanes exógamos (existe una palabra, *isibongo*, para el nombre de clan, pero no para el grupo), cada uno de los cuales es una asociación de linajes agnaticios dispersos, que consisten en grupos corporativos de parientes que actualmente trazan una filiación común por línea patrilineal putativa a lo largo de seis o nueve generaciones. A continuación hay un lapso genealógico antes de la referencia a los fundadores del clan. No obstante, este lapso genealógico data del establecimiento del reino zulú en 1818-28. Con anterioridad, la gente de la región de Zululand estaba organizada en pequeñas tribus cuyos núcleos eran

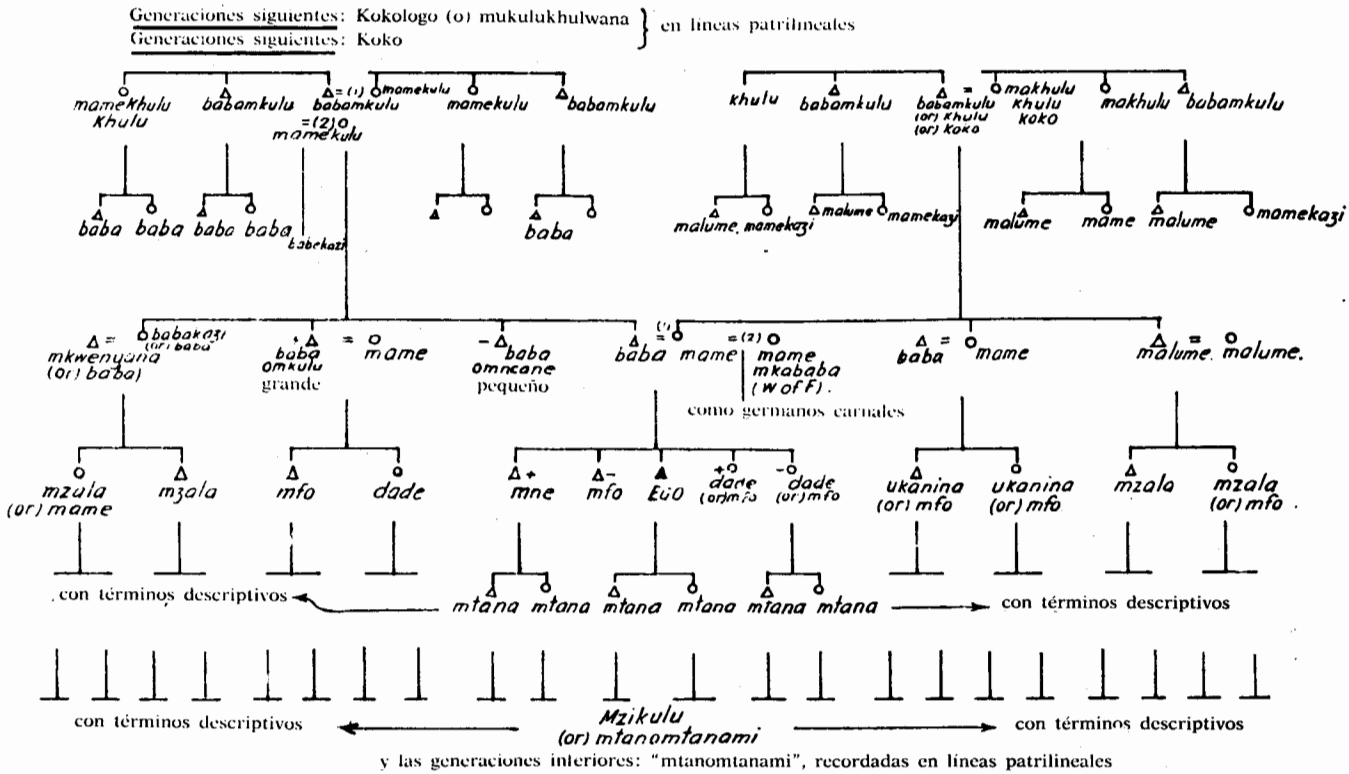


Fig. 3 TERMINOS PARA LOS COGNADOS DE UN HOMBRE ZULU

linajes con un entramado genealógico que se remontaba hasta unas doce generaciones, pues estos núcleos eran entonces grupos localizados.

Dentro del clan, los linajes suelen ser unidades residenciales. Sus segmentos son el núcleo de las aldeas y cierto número de segmentos que viven en una vecindad constituyen un grupo reconocido (*umdeni*) en relación con otros grupos similares, de su propio clan y de otros clanes. Los segmentos están colocados en la estructura genealógica. Los miembros de un segmento tienen derechos sobre las tierras y el ganado de los demás, les consultan en las cuestiones personales y arbitran en las peleas entre los miembros. El *umdeni* existe incluso cuando las aldeas que lo constituyen están divididas por los límites políticos de las provincias de la nación o por los límites de las naciones. También existen derechos y obligaciones entre los compañeros de clan. Tienen derechos de herencia residuales; deben ser hospitalarios y ayudarse mutuamente; pueden beber leche entre ellos; no pueden casarse unos con las hermanas de otros; comparten un cabeza de clan común y sus antepasados y la canción sagrada del clan, y en algunos clanes también tienen rituales y tabús comunes.

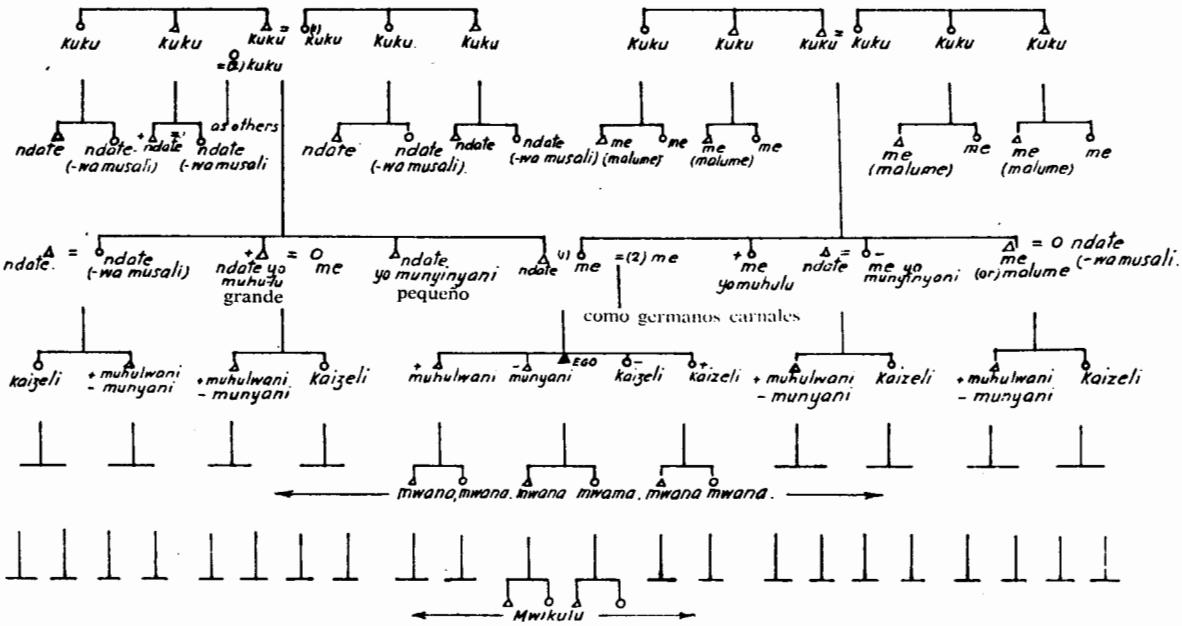
Cada clan exógamo se procura sus mujeres en otros clanes, entregando ganado que transfiere al marido y a sus parientes agnaticios los derechos sobre todos los hijos de las esposas, quienquiera que sea el progenitor. El hijo es en todo momento miembro del linaje del marido de su madre y en éste radican todos sus derechos a la herencia. También tiene ciertos derechos y obligaciones respecto al linaje de la madre; no puede casarse dentro de él y puede beberse su leche, pero no hereda de él ni normalmente cae bajo el control de sus antepasados. El hijo ilegítimo, a menos que sea redimido por su progenitor mediante ganado, o por el matrimonio subsecuente con la madre de él mismo o de otra persona, pertenece al linaje agnaticio de la madre.

En la terminología de parentesco, los parientes del lado del padre y de la madre se diferencian claramente, y los parientes lineales o colaterales de ambos lados se identifican entre sí en la primera generación ascendente. Los hermanos del padre (reales y clasificatorios) son «padres» y sus hermanas son «padres femeninos»; las hermanas de la madre son «madres» y sus hermanos son «madres masculinas». En la generación de los abuelos se utilizan los mismos términos para ambos lados, pero la pauta de comportamiento con el padre del padre es de respeto sumiso en contraposición a la familiaridad del otro lado. Más atrás el parentesco sólo se traza por línea patrilineal. En la propia generación del ego no existen diferencias según el linaje: todos los primos paralelos son hermanos y hermanas, y ambos conjuntos de primos cruzados se denominan por un mismo término (*umzala*). No está permitido el matrimonio con ningún miembro del clan de la madre ni del padre, ni con ninguna de las personas con la que se tiene un abuelo común. La unidad del linaje aparece en alguna medida en la terminología. Además de la utilización de los términos que se presentan en la figura 6 para los germanos, un hombre o mujer llama a todos sus hermanos y primos de ambos sexos de su linaje «hermano» (*mfowethu*), Esto encaja con la identificación del padre y las hermanas del padre

Alternación ascendente:

Generación siguiente: todos son "kuku" en todas las líneas

Generación siguiente: todos los varones son "ndate", todas las hembras "me" en todas las líneas



Generación siguiente: todos son "mwana"
Generación siguiente: todos son "mwikulu" } en todas las líneas

Alternación ascendente

Fig. 6. TERMINOS PARA LOS COGNADOS DE UN HOMBRE LOZI

que también son miembros del linaje. Los hijos de todos los germanos, medio germanos y primos, se llaman «mi hijo», y todos sus hijos son nietos. Expresiones descriptivas indican las diferencias de sexo y la exacta vinculación.

El marido llama a sus parientes políticos y a los de sus hermanos y hermanas *umlanda*, excepto al padre y la madre de su esposa que son *mamezulu*. La esposa y su familia llaman *mkwenyana* a los parientes consanguíneos del marido, o bien la esposa puede decir *ekhakami*. Pero, además, ambos cónyuges utilizan términos específicos y diferentes para determinados parientes políticos. En las generaciones de los abuelos y anteriores utilizan los mismos términos que para sus propios parientes consanguíneos, y lo mismo ocurre en las generaciones de los nietos y posteriores. El marido puede utilizar por cortesía el término propio de sus padres para los padres de la esposa, pero existen términos distintos. También la esposa tiene términos distintos para sus suegros, pero, residiendo en la aldea del marido, tiende a adoptar los términos que utiliza él. La influencia de las categorías de linajes se ve en que el marido llama a los hermanos y hermanas de la esposa, y también al hijo del hermano de la esposa, *mlamu*. Son miembros del linaje de su esposa. Pero también se aplica el mismo término a la esposa del hermano de la esposa. La esposa adopta el término que utiliza el marido para los hermanos de él de ambos sexos, y todos sus hijos son hijos de ella, al igual que llama «mi hijo» al hijo de su hermana. En resumen, la esposa llama a todos los parientes del marido con el mismo término que él utilizaría teniendo en cuenta las diferencias de sexo; así, las esposas de los hermanos del marido son sus esposas-compañeras, mientras que el marido las llama «mis esposas».

Las relaciones entre los afines se caracterizan por el control y la evitación. La esposa evita la leche y la carne de la casa del marido hasta que se celebra una ceremonia especial para ella. No debe ir a determinados lugares de la aldea, debe cubrirse el cuerpo en presencia de sus parientes políticos varones de mayor edad y evita la utilización de las raíces de sus nombres. Conforme tiene hijos, la relación se va haciendo gradualmente más cómoda y, cuando los hijos son mayores, su posición de «madre (padre) de la aldea» es de autoridad. El hombre evita a su suegra, pero es más libre que la esposa. No puede comer carne en casa de ella, a menos que se sacrifique un animal especialmente para él.

El hombre llama al marido de la hermana de su esposa *mnawethu* (mi camarada). Los hijos que tienen con las hermanas no pueden casarse entre sí, pero sí los hijos de otras esposas.

Los jefes zulúes podían casarse en el pasado dentro de su clan, dando lugar de esta forma a su división y creando nuevos clanes, pero esto pertenece al estudio de la organización política, como la regla de que el jefe supremo lozi puede casarse con su medio-hermana.

Entre los lozi no existe ningún grupo de parientes unilineal y corporativo. Todos los hijos, legítimos, ilegítimos y adulterinos, tienen derecho a construir su hogar en la aldea de alguno de los parientes de su madre y a heredar allí. También tienen estos derechos con los parientes del padre, quien según la ley lozi es su progenitor. Entre los lozi, la

diferencia de las relaciones del hijo con las parientes del padre y de la madre es una diferencia de énfasis. No existe grupo de parientes unilineal dominante, ni en la línea patrilineal del padre ni en la matrilineal de la madre. El hogar propio del hijo es con su padre y debe ir a vivir y heredar en la aldea de éste; pero puede tratarse de la aldea del padre de su padre o del padre de su madre. Si el hijo no se lleva bien con el padre, si el padre no se ocupa debidamente de él o si se pelea con los parientes paternos, se irá a vivir a la casa de su madre, que a su vez puede ser la casa de la madre de su madre o del padre de su madre. Incluso he recogido casos de lozi que han crecido y se han establecido en las casas de la madre de la madre del padre, o de la madre de la madre de la madre. Mientras que en Zululand hay muchísimos casos en que se producen peleas por la tutoría de los hijos, que inciden en el problema de quién pagó el ganado matrimonial de la madre y si realmente fue entregado, casos similares se desconocen prácticamente entre los lozi. Los lozi dicen que «el hijo pertenece a ambas partes» y los tribunales no obligan al joven (ni a la joven) a dejar la casa de su madre para ir a la del padre. De cualquier forma, cuando el hijo se hace mayor, él mismo escogerá libremente dónde quiere vivir.

La forma de residencia y las reglas de la herencia son coherentes con la situación ambiental de los asentamientos lozi. Las reducidas dimensiones de los montículos significan que las aldeas lozi sólo pueden ser habitadas por pequeñas agrupaciones de parientes, aunque habitualmente los miembros de la aldea están emparentados entre sí. En la pequeña aldea familiar de un montículo, o en la parte de una familia de un montículo real, al dirigente le resulta imposible asignar tierra a todos sus hijos y a los hijos de sus hermanos. Por tanto, algunos tienen que buscar nuevas tierras del rey o pedir tierras a otros parientes. Debido a lo desperdigado de los montículos en la llanura, y puesto que todos tienen propietario, puede que tenga que irse muy lejos. Con frecuencia el rey traslada gente a sus aldeas reales. De este modo ocurre que una aldea quede por debajo de su capacidad. Entonces otros parientes se trasladan a los lugares vacantes. Tienen derecho a la herencia. Cuando muere un anciano no se señala exactamente quién es el sucesor. Hombres y mujeres de todas las ramas de sus parientes se reúnen para elegir heredero teniendo en cuenta su carácter: su sabiduría y generosidad y, sobre todo, su habilidad para contentar a la aldea. Prefieren elegir a un hijo, pero puede ser de cualquiera de las esposas del marido y ser uno de los hijos menores. Si no hay hijo adecuado, escogerán a un hermano, un hijo del hermano, un hijo de un hijo, un hijo de una hermana o un hijo de una hija. Entonces el heredero sustituye al difunto: se encarga de todas sus tierras y ganado, incluyendo las tierras y el ganado adjudicado a las esposas, y lo reparte todo entre los hijos, nietos y sobrinos por todas las líneas del difunto, al tiempo que retiene la parte mayor para sí. Las esposas no heredan; pueden quedarse con sus hijos, pero no pueden reclamar tierra del nuevo dirigente, o bien pueden volver a sus casas y casarse de nuevo. Sólo la sucesión a la jefatura se hace mediante la elección entre los descendientes agnaticios de los jefes gobernantes.

La amplia elección de hogar de que disponen los lozi se refleja en el modo de trazar la descendencia. En lugar de tener un único grupo importante de parientes, reconocido desde el padre a través de todos sus antecesores varones, como sucede entre los nuer, los swazi y los zulúes, o desde la madre a través de todos los antepasados femeninos, como ocurre entre los ovambo y los ashanti, o por ambas líneas, matrilineal y patrilineal, como entre los herero y los yakö, los lozi reconocen teóricamente la descendencia por todas las líneas, incluyendo las mixtas, y en la práctica en todas las líneas con cuyos miembros mantienen relaciones. No tienen clanes, pero tienen *mishiku* (sing. *mushiku*) que he traducido como «nombres de descendencia». Esto define claramente sus atributos, pues las personas que comparten un mismo nombre de descendencia no se consideran un grupo, ni tienen obligaciones específicas entre ellos, ni existen prácticas ni creencias rituales asociadas a ningún nombre de descendencia. Sin embargo, las personas que comparten el nombre de descendencia se sienten emparentadas. El nombre de descendencia indica que en algún punto de su ascendencia el individuo tuvo un antepasado o antepasados, hombres o mujeres, que a su vez tenían ese nombre de descendencia en una o más de sus líneas. Los lozi dicen que todo el mundo tiene ocho nombres de descendencia, pero admiten que en último término todo el mundo puede reclamar todos los nombres de descendencia lozi. El lozi recuerda los nombres de descendencia de los parientes con quienes vive y coopera. De este modo, cuando la madre de un hombre procede de un lugar cercano, al ser preguntado él da el nombre de descendencia de su madre así como el de su padre; si la madre de ella, la abuela materna de él, vive tan lejos que él nunca ve su familia, fácilmente olvida su nombre de descendencia. Al preguntar a los lozi sobre sus nombres de descendencia, he encontrado que la mayor parte recuerda dos, el del padre por línea paterna y el de la madre por línea materna, mientras que el siguiente que recuerdan con mayor frecuencia es el del padre por línea paterna de la madre. Algunos lozi dieron cinco nombres de descendencia, pero muchos sólo saben dos y otros sólo uno.

Las personas que comparten nombres de descendencia evidentemente no esperan poder trazar su relación genealógica. Los lozi, a excepción de la familia real, trazan su genealogía sólo en tres o cuatro generaciones a partir de los adultos No existen extensos grupos unilineales asociados por los comunes derechos de residencia, propiedad, herencia, producción, etc., y como consecuencia la profundidad estructural del sistema de parentesco es pequeña, si bien se ramifica ampliamente por todas las líneas. El lozi tiene interés en trazar su relación genealógica con algún determinado pariente a través de una de sus muchas líneas de descendencia y no en alegar o trazar una relación lejana con alguien de una línea especial. No obstante, la tendencia patrilineal presenta la tendencia a cambiar los vínculos matrilineales en vínculos patrilineales al considerar, en las genealogías, a las mujeres como hombres o a los tíos maternos como padres, cuando vinculan a las personas con una aldea.

Los lozi pueden casarse con una mujer que tenga el mismo nombre

de descendencia. No pueden casarse con una mujer con la que puedan trazar la relación genealógica por cualquier procedimiento, y ya hemos visto que los lozi no trazan relaciones genealógicas más allá de la cuarta generación. De hecho se producen matrimonios entre personas emparentadas dentro de estas cuatro generaciones, cuando todavía es posible trazar la relación. Los lozi dicen: *sikowa sakukwata okusatunda kasapula*, «la parentela se hace tan grande que la relación de parentesco se rompe con el tiempo». Utilizan este dicho cuando un joven quiere casarse con una muchacha que sus mayores consideran emparentada con él. Los mayores protestan, el joven responde con la citada máxima y se casa con ella. Es significativo, para mi posterior análisis, que la pareja pueda ser maldecida: «Habéis escogido casaros. Sólo la muerte podrá ahora divorciaros; no debéis separaros el uno del otro». Establecen una nueva relación de afinidad que, en último término, engendra nuevos lazos cognaticios entre las dos parentelas. Los lozi dicen que un hombre no debe casarse con una mujer a la que sólo esté vinculado por lazos patrilineales, pero tales matrimonios ocurren.

La mayor parte de las tribus de Rodesia del Norte tienen clanes exógamos y matrilineales, pero también prohíben el matrimonio entre primos paralelos por el lado del padre. Permiten, y muchas veces prefieren, el matrimonio entre primos cruzados. Entre los lozi, como se muestra en el esquema genealógico (Fig. 6), todos los primos se clasifican como hermanos y hermanas, y está prohibido el matrimonio con ellos. De este modo, si se recuerda la relación, un individuo llamará «mi hermana» (*kaizeli*) a la hija del hijo de la hija de la madre del padre de su madre. Deliberadamente he puesto un ejemplo en el que hay un salto de la línea materna a la paterna casi en cada paso, que es la combinación más compleja. El individuo no puede casarse con ésta, aunque puede forzar el matrimonio alegando que la relación de parentesco ha envejecido. Es decir, mientras que los mayores siguen llamándose «hermano» y «hermana», los jóvenes dicen en efecto: «Ya no existe relación de parentesco entre nosotros». Al casarse establecen un nuevo conjunto de relaciones. Ya no se llaman «hermano» y «hermana», sino «marido» y «esposa». Los hermanos del marido y de la esposa también dejan de llamarse, junto con los cónyuges, «hermano» y «hermana», y pasan a llamarse mutuamente «hermanos y hermanas políticos» (*balamu*). Sus padres o sus madres, o su padre y madre, depende de por dónde se trazara la antigua relación, dejan de ser germanos (hermanos y hermanas) y se llaman «el otro padre» (*mukwange mushemi*). Los cónyuges dejan de llamar a los padres «mi padre» o «mi madre», para llamarlos «mi padre político». De este modo, el matrimonio rompe las relaciones cognaticias y crea relaciones de afinidad. Los hijos de esta pareja llamarán a los hijos de los germanos de sus padres «mi hermano» y «mi hermana», y aunque la prohibición matrimonial se ha roto para una generación, se renueva en la generación inferior al crear nuevas relaciones cognaticias entre sus descendientes. Puesto que los cónyuges estaban emparentados, probablemente compartirán por lo menos dos nombres de descendencia y sus hijos tendrán los mismos nombres de descendencia en más de una de sus líneas de antepasados. Recogiendo

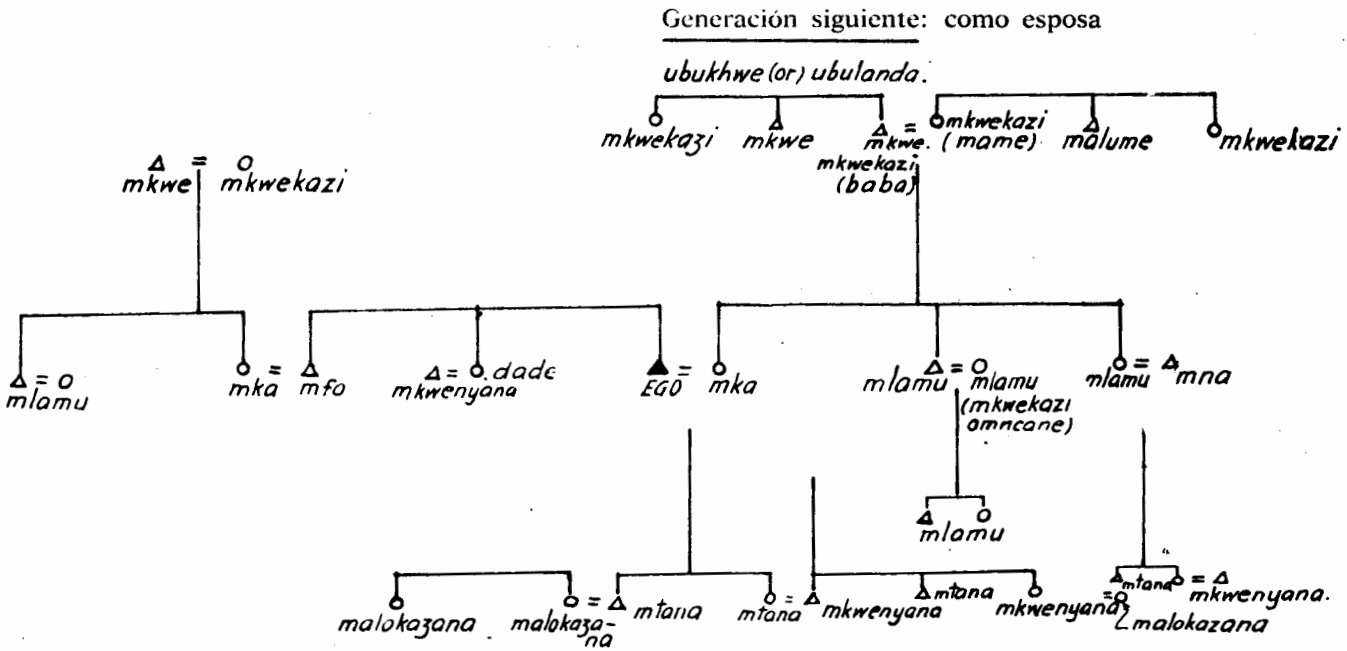


Fig. 4 TERMINOS PARA LOS AFINES DE UN HOMBRE ZULU

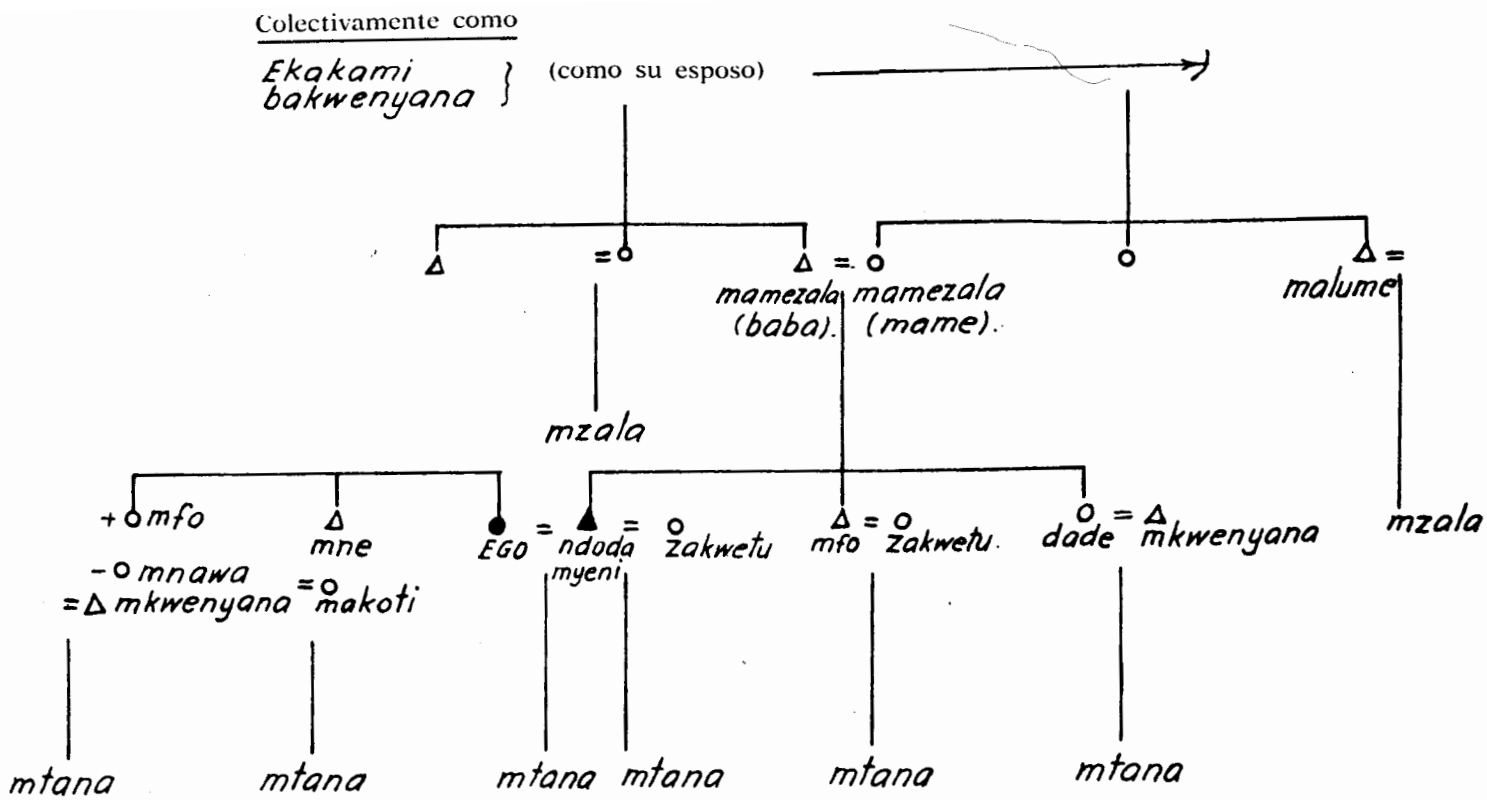


Fig. 5 TERMINOS PARA LOS AFINES DE UNA MUJER ZULU

Generación siguiente: todos son «kuku»

Generación siguiente: todos los hombres son «ndata», todas las mujeres son «me»

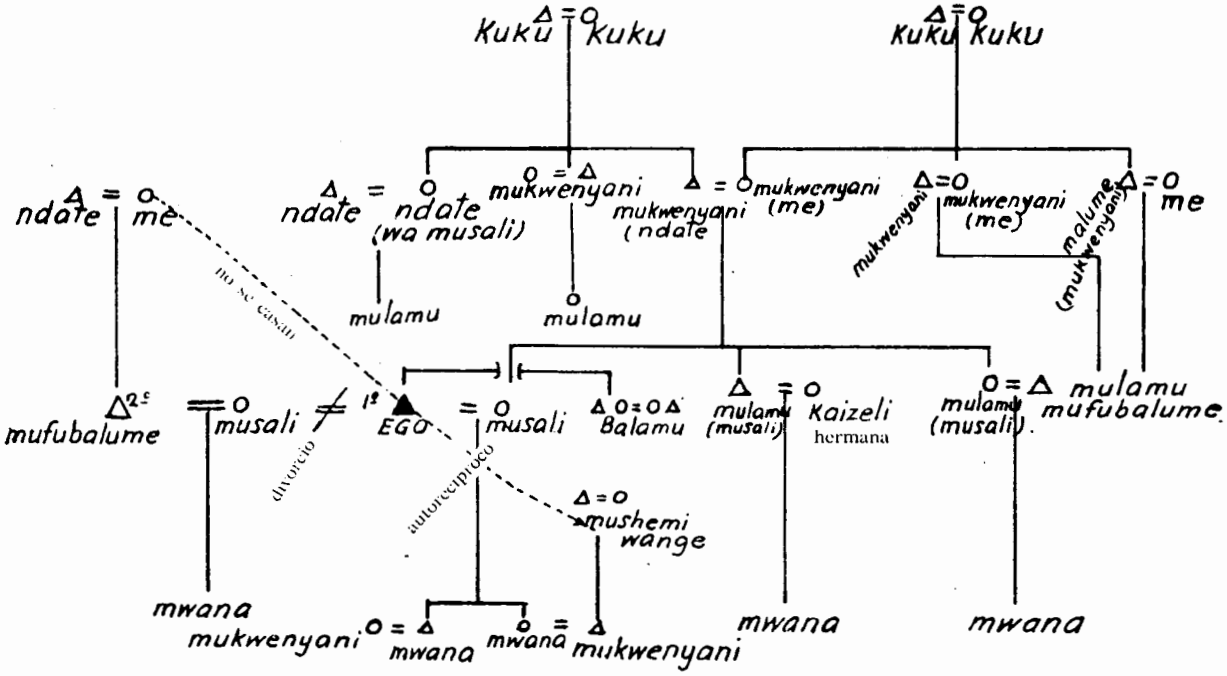


Fig. 7 TERMINOS PARA LOS AFINES DE UN HOMBRE LOZI

Generación siguiente: todos son «kuku»

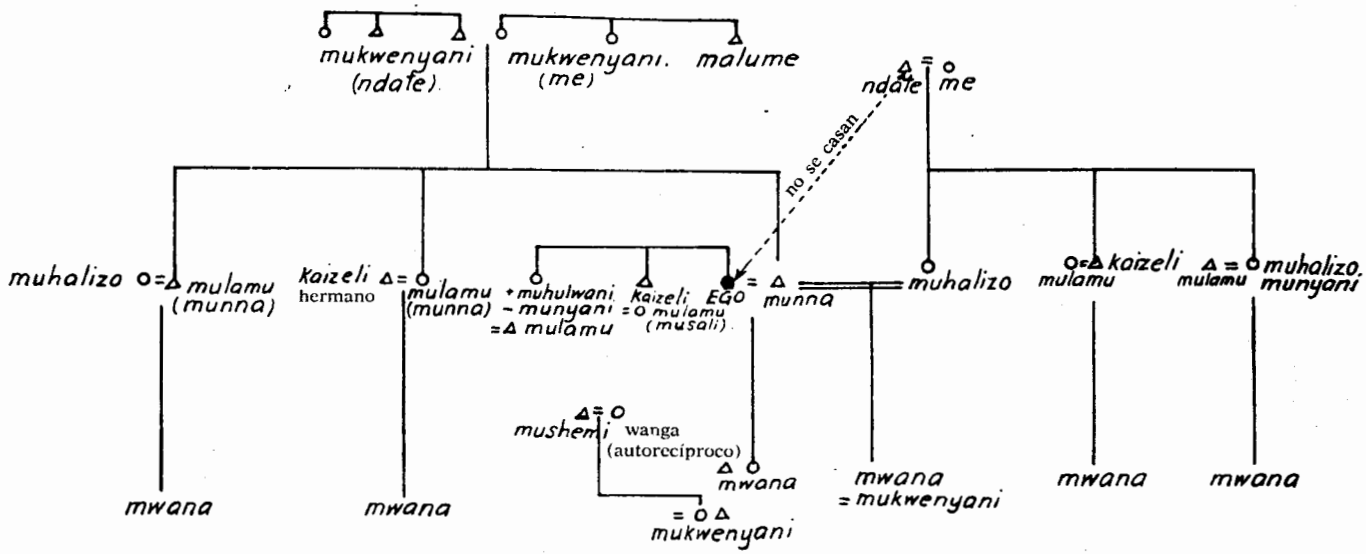


Fig. 8 TERMINOS PARA LOS AFINES
DE UNA MUJER LOZI

genealogías, muchas veces encontré esto. En esta sociedad predominantemente patrilocal y patrilineal, la relación de parentesco se rompe evidentemente con mayor facilidad cuando hay una mujer en algún punto de la cadena de las conexiones genealógicas; y se rompe más fácilmente cuando desciende de un hombre a través de dos esposas que cuando es a través de una esposa.

Incluso cuando no hay relaciones de consaguinidad, pero hay determinadas conexiones matrimoniales, el matrimonio está prohibido, pero en este caso las relaciones de parentesco se debilitan en menos tiempo. Los lozi dicen: *mwaboyu ta mwaboyu*, «los parientes de los parientes de un hombre son sus parientes» (véase Fig. 7). Puesto que el divorcio es frecuente y las viudas rara vez vuelven a casarse con algún pariente del marido, los medio-hermanos de un individuo por parte de padre o madre están emparentados, a través de los otros matrimonios del padre o la madre, con personas con las que no tienen ni siquiera conexiones de consanguinidad putativas, pero a través de sus medio-germanos los reclaman como parientes. Los hombres y mujeres emparentados de esta forma se llaman mutuamente «hermana» y «hermano» y no se casan entre sí. De forma similar, un individuo llama a la esposa del hermano de su esposa «mi hermana», y la mayor parte de los informadores coinciden en que no debe casarse con ella si el hermano de la esposa se divorcia o muere. Una mujer llama al hermano de su coesposa «mi hermano» (véase Fig. 8), y la mayor parte de mis informantes dicen también que no deben casarse caso de que ella se divorcie o enviude. Conozco un matrimonio que tenía la primera relación de parentesco; la anterior esposa del hombre, hermana del marido divorciado de su nueva esposa, le dejó y él no apeló a los tribunales.

Los hombres que se casan con mujeres con quienes están emparentados, o que tienen relaciones sexuales con esas mujeres, se consideran parientes y se tratan unos a otros con el término especial *mufubalume* («compañero-marido»), que denota al individuo que ha dormido con la misma mujer que otro y se utiliza entre los amantes de una mujer, entre el adúltero y el cornudo, y entre el hombre que se ha casado con una mujer divorciada y su antiguo marido. Los lozi explican el término como «el hombre que disputa con uno por la relación sexual». De acuerdo con el principio de la equivalencia de los germanos, se extiende y se utiliza entre el individuo que se ha casado con una viuda y los hermanos del marido difunto, y entre los hombres que se casan con hermanas clasificatorias. En general, los descendientes de estos hombres no deben casarse, pero aunque hay oposición a su matrimonio, no es tan fuerte como cuando se trata de una verdadera relación cognaticia.

De este modo, en todas las líneas excepto en las puramente patrilineales, los lozi permiten el matrimonio cuando puede trazarse una conexión genealógica lejana y, en último término, lo aprueban para renovar una relación de parentesco. Quizás por ello, estos matrimonios sean maldecidos con la prohibición del divorcio. Este proceso también se presenta en algunas líneas zulúes; se aprueba que un hombre renueve sus relaciones de parentesco casándose con una mujer del clan de la madre de su padre o de la madre de su madre con quien no pueda trazar los

vínculos. No puede casarse con una pariente cognaticia conocida. Ni puede casarse con una mujer del clan de su padre ni del de su madre, aunque pertenezca a un linaje distinto con el que ya no se recuerdan los vínculos genealógicos.

De este modo, los lozi tienden a trazar y a mezclar relaciones de parentesco con toda la extensión posible en las actuales generaciones vivas de parientes cognaticios inmediatos, y no trazan relaciones entre los parientes de una línea que pueden estar muy desperdigados por el país. Por regla general el sistema lozi tampoco distingue entre las líneas. Esto se ve claramente en las figuras 6, 7 y 8. En la misma generación, los germanos se distinguen por el sexo: un germano del mismo sexo es *muhulwani* si es mayor y *munyani* si es menor, pero *kaizeli* es el término recíproco para germanos de distinto sexo. Esta distinción con arreglo al sexo no se mantiene hacia abajo, donde sólo se utilizan dos términos: hijo (*mwana*) y nieto (*mwikulu*). Los términos descriptivos «de muchacho» y «de muchacha» se utilizan para distinguir entre ellos, y hacen falta combinaciones descriptivas para distinguir la relación exacta. Los biznietos vuelven a ser «hijos», los tataranietos de nuevo «nietos» y, en teoría, el proceso alternante continúa más allá de forma regular, aunque rara vez se traza la relación. El mismo proceso ocurre con las generaciones más antiguas ascendentes: todos los abuelos y tatarabuelos son *kuku*, sin tener en cuenta el sexo. En la generación de los padres, todos los hermanos y hermanas del padre son *ndate* (mi padre), al igual que el padre, aunque la hermana del padre puede ser llamada «padre femenino» (*ndate wamusali*). De forma similar, los hermanos y hermanas de la madre son todos *me* (mi madre), aunque el hermano de la madre puede ser llamado *malume* («madre masculina»). Los términos de la generación de los padres se extienden a los bisabuelos y a los padres de los tatarabuelos, pero se suprime la distinción entre los lados del padre y de la madre: todos los varones son *ndate* (padre) y todas las mujeres son *me* (madre) por ambos lados.

Esta mezcla también se extiende a los parientes de las generaciones inferiores y superiores. Las personas que un cónyuge llama «hijo» o «nieto» o «abuelo» o «bisabuelo» están emparentadas de forma similar con el otro cónyuge, el cual no puede casarse con ellas. Se distingue fundamentalmente a los padres y a los hijos políticos por el término autorrecíproco *mukwenyani*, pero también se les llama, respectivamente, «padre» y «madre» e «hijo», y a las conexiones más lejanas del cónyuge, como el hermano de la madre, se les trata con el mismo término de dirección que el cónyuge. Todos sus germanos, sin tener en cuenta el sexo, son *balamu* (sing. *malamu*), o marido (h. m.) o esposa (h. h.), también sin tener en cuenta el sexo. Más allá de éstos, el hombre o la mujer utilizan el mismo término de dirección que el cónyuge con sus parientes.

De este modo, entre los lozi las relaciones de parentesco de todas las líneas de descendencia tienden a mezclarse por generaciones. La verdadera importancia de las distintas líneas varía de un individuo a otro, con una tendencia general hacia la paterna. Pero el hogar cercano de la madre es más importante que el hogar de alguien distante emparentado por línea patrilineal. El énfasis recae en la proximidad de la rela-

ción cognaticia y no en la pertenencia a un grupo de parentesco unilineal. Existen ligeras diferencias en las pautas de comportamiento respecto al padre y al hermano de la madre, y respecto a la madre y a la hermana del padre, pero en general son similares. Tanto el padre como el hermano de la madre son tratados con afectivo respeto, pero la relación es más fácil con el último. No obstante, mientras que entre los bantúes meridionales el individuo puede reclamar lo que quiera al hermano de su madre, entre los lozi el individuo puede coger cualquier cosa de su padre o del hermano de su madre o de cualquier otro pariente (*kafunda*; ahora eso ha sido declarado robo). El individuo puede pedir ayuda al hermano de su madre al igual que a su padre, y el padre y el hermano de la madre comparten a partes iguales el pago matrimonial de las muchachas. Mi impresión es que, por regla general, el individuo es más amigable y se preocupa más de los hijos de su hermana que de los hijos del hermano. La hermana del padre es tratada con considerable respeto, mientras que la gente se comporta más cómodamente con la hermana de la madre.

Hay una variación en el comportamiento ante los germanos de los padres del mismo y de distinto sexo. El hermano de la madre también llama a la hija de su hermana «mi esposa» y al hijo de su hermana «mi compañero-marido» (*mufubalume*), y la hermana del padre también llama al hijo de su hermano «mi marido» y a la hija de su hermano «mi coesposa» (*muhalizo*), así como «mi hijo». Los abuelos y nietos de sexo contrario pueden dirigirse mutuamente de forma similar. Entre las personas de distinto sexo esta forma de burla desaparece cuando los jóvenes, que la encuentran embarazosa, se hacen mayores: utilizan el término abuelo, padre, madre e hijo, con respeto. Pero el hermano de la madre y el hijo de la hermana siguen llamándose «compañero-marido», porque el sobrino puede dormir en la choza de su tío, acariciar el pecho de su esposa y casarse con ella, si ella quiere, a la muerte del tío. Los lozi también dicen que se utilizan estos términos porque estas relaciones son amistosas y fáciles, y los jóvenes pueden consultar a sus mayores sobre cuestiones sexuales (por ejemplo, sobre la impotencia del marido de la sobrina o la frigidez de la esposa del sobrino); pero evidentemente caen en el modelo de las relaciones burlescas, puesto que tenemos aquí una mujer que es padre y un hombre que es madre. De forma similar, en el caso de los abuelos hay conflicto porque los términos de la nomenclatura identifican las generaciones pares e impares a pesar de la gran diferencia de edad.

El comportamiento con los afines varía notablemente según la generación. Los padres políticos y los hijos políticos que se dirigen entre sí con un término recíproco (*mukwenyani*), se tratan con gran respeto. El yerno y la suegra, el suegro y la nuera, practican la mutua evitación y si se tocan deben pagar daños y perjuicios para «lavar la falta». No deben sentarse solos en una choza ni utilizar malas palabras delante del otro. Un yerno no debe sentarse en la misma estera que su suegra. No obstante, este respeto no se lleva tan lejos como entre los zulúes, entre los que la nuera debe evitar la utilización de cualquier palabra que se

parezca a los nombres de sus parientes políticos mayores, y no debe pasar por el corral del ganado ni por el lugar de los hombres.

Los cuñados y cuñadas directamente relacionados se comportan libremente entre sí. Son «marido y mujer», incluso si son del mismo sexo, aunque es más frecuente que se llamen mutuamente *mulamu* que «esposa» y «marido». Pero no deben casarse entre ellos. Bromean y se guasean entre ellos. El cónyuge adopta de su pareja la pauta de comportamiento para los abuelos, sobrinos y sobrinas.

Los grupos corporativos de parentelas, que en teoría se prolongan desde el principio de la historia de los lozi, son las aldeas. Puesto que las personas constantemente se han trasladado o han sido trasladadas por el rey de aldea y vecindario, la pauta de los vínculos de parentesco de las comunidades locales se altera constantemente. No existe ningún entramado unilineal a que puedan remitirse; sólo la gente real próxima a los reyes gobernantes puede trazar su filiación desde Mboo, el fundador del reino lozi, hijo de Dios y de Su hija. Esta línea agnaticia es el centro de toda la historia de la nación. Sin embargo, los vínculos de parentesco también tienen suprema importancia para los plebeyos a la hora de definir la pertenencia a la aldea y los derechos en ella, y denotan las relaciones de parentesco y los derechos sobre otras aldeas. Los nombres de descendencia proporcionan la referencia última a un origen consanguíneo común. Cualesquiera que sean los vínculos por los que estén unidos los parientes cognaticios, ellos manifiestan su parentesco citando sus nombres de descendencia. Consecuentemente, los extraños que descubren que comparten un nombre de descendencia creen que son parientes. Los nombres de descendencia tienen este gran valor debido a que se originaron con los primeros lozi que vivieron con el rey Mboo. Simbolizan la noción de que el parentesco, la relación consanguínea en cuanto tal, proviene del principio de los tiempos, aun cuando los lozi sólo puedan recordar sus lazos genealógicos desde unas pocas generaciones precedentes. Proporcionan profundidad histórica a su sistema genealógico de poca profundidad. Todos los nombres de descendencia están relacionados con alguna etapa de la historia lozi; los nombres lozi son los de los primeros habitantes de la llanura, los de las tribus extrañas datan de la absorción de estas tribus en la nación. Las aldeas, que son los grupos corporativos de parentelas, están construidas sobre montículos que constituyen los únicos emplazamientos de casas en la llanura. Se sabe que determinados montículos son los de los antepasados lejanos de los lozi y cada nombre de descendencia lozi se remite a la aldea de los antepasados de uno de estos montículos. La posesión de un nombre de descendencia lozi permite al individuo señalar la aldea de sus antepasados y alegar que es un verdadero lozi, un verdadero habitante de la llanura, descendiente consanguíneo de los colonos originales emparentados con la hija de Dios, un pariente de todos los lozi.

De este modo el parentesco lozi es consistente con sus modos de residencia y producción. Hemos visto que es materialmente imposible para los grandes grupos, que trazan una relación unilineal, vivir en los montículos de la llanura ni en montículos vecinos. Conforme el grupo de un montículo crece, algunos miembros deben buscar tierras en otros mon-

tículos lejanos, mientras que la gente de cada montículo debe apoyarse en sus vecinos para conseguir ayuda en la realización de sus muchas actividades dispersas y simultáneas. Con éstos se casan y se relacionan de diversas formas. Las relaciones cognaticias se rompen periódicamente mediante los matrimonios entre personas que todavía pueden trazar su parentesco. Estos matrimonios establecen nuevos lazos cognaticios y, repito, sólo estos matrimonios son maldecidos con la prohibición del divorcio.

Sin embargo, la pauta de parentesco lozi, a pesar de su marco ambiental único en la región, tiene atributos que son característicos de Africa central. El sistema de nomenclatura de los bairu de Ankole, en la lejana Uganda, se parece más al sistema de nomenclatura de los lozi que a cualquier otro sistema africano que yo conozca [3], pero la libre elección de hogar por parte de los hijos y la incapacidad de todos los conjuntos de parientes para reclamar los hijos en contra de los otros, da lugar a resultados similares en muchas tribus de Africa central [4].

Contrapondré de forma resumida el sistema zulú. En éste los derechos de un individuo a la herencia se encuentran únicamente en su línea agnaticia. Las casas de su madre y de sus abuelas y los parientes de ellos son muy importantes en su vida, pero sus principales lazos de parentesco y sus intereses económicos le empujan hacia su linaje agnaticio. El zulú sólo hereda de sus parientes agnaticios y habitualmente vive con ellos y de ellos consigue tierra. Para los objetivos de la herencia y el orgullo familiar, los zulúes se interesan más por las relaciones de parentesco patrilineales lejanas que por las relaciones de parentesco próximas por otras líneas.

Formas, condiciones y consecuencias personales del matrimonio

Existen, pues, cuatro diferencias llamativas entre los sistemas lozi y zulú: la presencia de linaje agnaticio entre los zulúes y la distinción zulú entre primos paralelos y primos cruzados, con ninguno de los cuales es posible el matrimonio, en contraposición a la ausencia de este linaje entre los lozi y su mezcla de todos los primos como hermanos y hermanas; la nomenclatura alternante de los lozi en las generaciones descendentes y ascendentes como hijos y nietos, y como padres y abuelos, respectivamente; y la mezcla lozi de los parientes cognaticios en numerosas líneas, y de estos parientes con los afines, en mayor medida que lo hacen los zulúes.

No observé diferencias importantes en las relaciones psicológicas entre marido y esposa, aunque sus relaciones sociales difieren ampliamente.

3. K. Oberg, "Kinship Organization of Banyankole". *Africa*, XI, 2, abril de 1938.

4. Véase, por ejemplo, A. T. y G. M. Culwick, *Ubena of the Rivers*, Londres, 1935; G. G. Brown y A. McD. B. Hutt, *Anthropology in Action*, Oxford, 1935, pp. 82 y ss.; A. I. Richards, *Land Labour and Diet in Northern Rhodesia*, Londres, 1940, cap. VIII, y W. Allan, M. Gluckman, D. U. Peters y C. G. Trapnell, *Land-holding and Land-usaga among the Plateau Tonga of Mazabuka District, Northern Rhodesia*, Rhodes-Livingstone Paper N.° 14, 1948, cap. III.

Los matrimonios zulúes y lozi no nacen generalmente de la atracción romántica y su concepto del amor entre los sexos es, en conjunto, limitado, aunque la atracción sexual entre hombres y mujeres puede acarrear fuertes sanciones. En ambas sociedades sólo existe un limitado campo en que puedan asociarse hombres y mujeres. Duermen juntos y juntos engendran hijos, y su unión crea una unidad económica, pero en la vida pública y social en general sus contactos son limitados. El hombre busca compañía en sus compañeros, la mujer en sus compañeras. Excepto en la intimidad del lecho conyugal, para el hombre es difícil disfrutar de la compañía de la mujer. En este sentido, el zulú es más libre que el lozi: puede pasar el rato con su hermana, a la que llama «mi hermano». El lozi no puede tocar a la hermana ni a sus parientes afines sin incurrir en *sindoye* (una transgresión de la prohibición sexual) y no debe permanecer con ella a solas en una choza. Si lo hace, es acusado de brujería. En las fiestas de cerveza, hombres y mujeres se sientan separados, y en las danzas se colocan en lados opuestos del círculo. Según las normas lozi, si un individuo anda por un camino con la esposa de otro que no esté emparentada con él, o le da rapé o cerveza, o tan sólo si le habla cuando no hay nadie delante, incurre en «adulterio», incluso si no se acuesta con ella. Los hombres suelen sentir miedo de trabajar en los huertos de las esposas de sus hermanos, o de ayudarlas, cuando éstos han emigrado para trabajar, por si los hermanos los acusan de ser los amantes de sus cuñadas. Con este telón de fondo, los lozi se casan por la satisfacción sexual, para asegurarse una pareja económica, para conseguir hijos, pero no para encontrar compañía. Esto se aplica en términos generales a los zulúes, salvo que, como el matrimonio es mucho más estable entre ellos, no surgen tan fácilmente sospechas de adulterio. Los hombres, por ejemplo, siempre ayudan a las esposas de sus hermanos ausentes.

No obstante, la importancia de la relación marital no debe subestimarse. Los lozi confían en sus madres y hermanas, y les hacen confidencias, pues sus lazos con ellas son duraderos, más que en sus esposas, con quienes les unen lazos efímeros. Pero la esposa tiene derecho a estar enterada de todos los asuntos de su marido y, junto con él, es «señor de la casa». Si él omite tratarla así y favorece a sus parientes, ella tendrá derecho a que se le conceda el divorcio.

Ambas sociedades son polígamas y los celos entre las coesposas de un hombre, por su favores sexuales y de otro tipo, son muy pronunciados, como queda también de manifiesto en los proverbios y dichos, y aparece en las acusaciones de brujería. Con un telón de fondo similar, valoran la poligamia sororal de formas opuestas, lo que refleja gráficamente las diferencias entre los dos sistemas matrimoniales.

Los zulúes aprueban el matrimonio con dos hermanas. Muchas veces la esposa solicita al marido que se case con su hermana menor, que se convertirá en su subordinada de tal forma que pueda tener una «compañera» que comparta sus trabajos y su amoroso cuidado de los hijos sin los celos que provocaría una coesposa extraña. «El amor de las hermanas supera los celos de la poligamia.» El marido no puede casarse con la hermana mayor de su esposa, pero debido a que no puede

ser la esposa subordinada de su propia hermana menor. Entre los lozi está muy mal considerado casarse incluso con una hermana clasificatoria de la esposa mientras ésta vive. La esposa y los parientes protestarán con energía, y tengo información sobre esposas que abandonaron al marido cuando éste se casó de esta manera. Los lozi dicen: «Los celos de la poligamia arruinan el amor de las hermanas. Destruyen su familia». No deben ser obligadas a competir por los favores de un hombre, ni los hijos deben verse envueltos en rencillas por sus herencias tanto en una como en otra línea. Entre los zulúes sus herencias y su estatus respectivo están determinados de antemano.

Esta variación de perspectiva con respecto a la poligamia sororal es una de las muchas diferencias de los complejos familiares de los zulúes y los lozi. La familia lozi compuesta por padres e hijos es muy inestable en cuanto agrupación doméstica y, además, el divorcio es frecuente y se consigue con facilidad tanto por el hombre como por la mujer. El individuo que desea divorciarse de su esposa se limita a enviarla a su casa y no precisa dar ninguna razón. La esposa, a menos que pueda convencer al marido para que se divorcie de ella, debe buscar su liberación en los tribunales, pero puede obtenerlo de muchas formas. Además, será liberada por los tribunales si el marido hace cualquier cosa que pueda interpretarse como «alejarla». Si le dice «vete», si la empuja, si le quita alguna cosa que pueda haberle dado antes, si favorece a otra esposa, si no duerme con ella, conseguirá el divorcio. La mujer tiene muy poca seguridad en el matrimonio; el hombre no tiene mucha más, a menos que sea paciente, controlado y se cuide de no comportarse de una forma imprudente que los tribunales puedan interpretar como rechazo de la esposa.

Actualmente, en Loziland la gente habla constantemente del divorcio. Por otra parte, el divorcio es casi desconocido en Zululand. Puede conseguirse en los tribunales de justicia, pero los hombres no quieren divorciarse de sus esposas y las mujeres rara vez buscan el divorcio. En opinión de los indígenas, la mujer sólo debe ser dejada en libertad si el marido es insoportablemente cruel. Nunca he oído hablar del divorcio en Zululand como un problema social: el problema siempre era la ilegitimidad.

Evidentemente, es difícil eliminar el efecto que las condiciones modernas producen sobre la estabilidad del matrimonio. Podemos decir que el matrimonio siempre ha sido estable en Zululand, y de hecho las viejas noticias sobre los zulúes [5] afirman que eran un pueblo «moral», donde el divorcio, el adulterio y la ilegitimidad eran raros. Se apreciaba mucho la castidad y formaba parte del código ético a cuyo cumplimiento obligaba la organización regimental de grupos de edad, que estaba directamente sometida al rey. Los regimientos sólo podían empezar a casarse cuando el rey les daba permiso como conjunto para casarse con un grupo de edad de muchachas más jóvenes, quienes en ese momento bien podían tener veinte años. El hombre que estaba en un regimiento de

5. Debo resaltar que estoy escribiendo aquí sobre los zulúes propiamente dichos, y no sobre los nguni de Natal o del Cabo.

mayor edad podía casarse con una muchacha cuyo conjunto todavía no tuviera señalado sus parejas. Se permitían las relaciones *intra crura* de los jóvenes. Si una muchacha soltera quedaba embarazada de un joven guerrero, ambos y sus respectivas familias podían ser muertos. Por tanto, ella rápidamente se casaría con un hombre cuyo regimiento tuviera permiso para casarse. Los propios zulúes atribuyen el alto y creciente índice de iligitimidad a la prohibición por parte del gobierno de este castigo. Cabe señalar que las muchachas siguen sin casarse hasta que han cumplido los veinte años. También el adulterio era severamente castigado con la muerte, o bien azotando al infractor con ramas espinosas, o introduciendo cactus en la vagina de la mujer[6].

Por otra parte, los primeros viajeros a Loziland y todos los documentos de los misioneros y de la administración señalan la promiscuidad de los lozi y la inestabilidad del matrimonio. Holub, uno de los primeros visitantes del país, informaba que el matrimonio era laxo y que las mujeres, incluídas las reinas, consideraban el lazo matrimonial flojo. Macintosh escribió que «los matrimonios se deshacen ante una noticia del momento... siendo la esposa privada de todo, incluso de sus cuentas, mantas y ropas, y se le dice que se vaya... Caso de que un hombre se aficione a la esposa de otro, tendrá una entrevista con ella y se la llevará a su casa». Los textos, las biografías de los ancianos y las genealogías así lo confirman. Las pruebas contradicen la afirmación lozi de que las muchachas, que habitualmente se casan ahora poco después de la pubertad, acostumbraban a ser antes mucho mayores antes de casarse y crecieran, intactas, con los muchachos en los puestos de ganado, donde se les inculcaban estrictas normas morales. La seducción, el adulterio y el rapto de esposas eran indudablemente abundantes. La cita de Macintosh corrobora lo que me dijeron los lozi: que los adulterios, los divorcios y los raptos no fueron llevados ante los tribunales de la capital hasta 1918-20, cuando el jefe soberano promulgó un edicto por el cual su tribunal atendería estos casos. En la actualidad se ocupa de poca cosa más. Anteriormente el adulterio y el rapto de esposas se resolvía entre las parentelas implicadas. El malhechor huía de la ira del cornudo y sus parientes, que se presentaban armados y tenían que ser tranquilizados con regalos. Sólo en el caso de que hubiera derramamiento de sangre intervenía el rey.

Por tanto, parece razonable suponer que el divorcio siempre fue relativamente frecuente en Loziland. Los viejos lamentan la relajación de las mujeres modernas en comparación con la fidelidad de sus madres, e indudablemente las condiciones modernas han incrementado la laxitud marital. Pero las condiciones modernas han pesado con mayor severidad sobre los zulúes. Sin embargo, a pesar de la abolición de su monarquía y los efectos de la emigración laboral, etc., el matrimonio zulú es firme y duradero. Sea cual fuera el tiempo que el trabajador emigrante esté fuera, su esposa no debe divorciarse: puede tener hijos para él de los parientes del marido o de un amante. Si un lozi está fuera durante tres

6. Véase M. Read, "The Moral Code among the Ngoni" (de la estirpe zulú), *Africa*, XI, enero de 1938.

años, en la actualidad su esposa tiene derecho a divorciarse: el período se ha ido gradualmente reduciendo a partir de siete años. Por tanto, sostengo que las condiciones modernas han dado rienda suelta a las tendencias ya presentes en la sociedad lozi y que cuando el jefe supremo trató de controlar el divorcio y el rapto, no se estaba enfrentando con un problema de reciente creación.

Comienzo mi análisis por la disolución y no por el contrato matrimonial, porque la inestabilidad entre los lozi y la estabilidad entre los zulúes establece la diferencia fundamental entre los complejos matrimoniales de estas dos sociedades. Sobre esto incide todo un conjunto de reglas. Inicialmente, podemos ver aquí por qué es distinta la reacción a la poligamia sororal. Entre los zulúes se aprueba porque las hermanas se ayudan mutuamente y es improbable que el divorcio de una de ellas arruine el matrimonio de la otra o que su competencia por el marido lleve al divorcio. El matrimonio con dos hermanas une más firmemente a los linajes implicados. Entre los lozi, cada matrimonio es potencialmente tan inestable que la hermana coesposa muy probablemente partícipe en la rencilla entre su marido y su hermana, y esta competencia probablemente conduzca al divorcio de una u otra. Hemos visto con cuánta amplitud se extiende el concepto de «hermana». Los lozi también desaprueban el matrimonio que da lugar a dos conjuntos de términos de parentesco para las mismas personas y a dos conjuntos de hijos con idénticas uniones por todas las líneas. Les interesa ampliar la red de sus relaciones de parentesco cognaticias y afines con toda la amplitud posible. El matrimonio con dos mujeres que sean hermanas lo impide. No obstante, un viudo puede casarse, aunque no tenga derecho a ello, con la hermana de su esposa difunta. En este caso se pone el énfasis en el interés de ella por los hijos de la hermana fallecida y él renueva sus relaciones con los afines. También es adecuado que una mujer se case con el hermano del marido de su hermana, especialmente si es un medio-hermano.

En resumen, entre los zulúes el matrimonio saca a la mujer de su grupo de parientes, uniéndola al de su marido; el «amor de las hermanas» es un lazo adicional entre las coesposas. Entre los lozi, el principal lazo de la mujer sigue siendo con sus parientes, y no con los del marido: «el amor de las hermanas» no debe ser puesto en peligro.

Los zulúes de Natal tienen los mismos tipos de familias constituidas por el matrimonio que Evans-Pritchard describió entre los nuer en el lejano Sudán [7], y aquí he seguido sus definiciones.

1. Fuera del matrimonio existe la *familia natural*, constituida por el hombre que vive con su concubina y los hijos de ésta. Rara vez se encuentra este tipo en Zululand.

2. Existe la *familia legal simple* constituida por un hombre y una mujer (por la que él ha pagado el ganado matrimonial) y los hijos de ella. Si un hombre tiene más de una esposa, su grupo doméstico constituye una familia compuesta. Entre los zulúes, estas mujeres están clasificadas por grados. Una, la esposa principal de la gran casa, con la que

7. *Op. cit.*, pp. 5 y ss.

el matrimonio puede haberse producido en un momento tardío de la vida, dará el principal heredero. Tiene a sus órdenes a cierto número de esposas subordinadas. Otra esposa es la cabeza de la parte izquierda de la casa, que también cuenta con esposas subordinadas, y en las familias muy grandes otro grupo de esposas puede constituir la parte derecha de la casa. A veces se coloca una esposa distinta aparte en la casa principal para que le proporcione un heredero si no hay hijos en ella. Por último, la esposa del primer matrimonio (que puede ser llamada *mame*, mi madre) se convierte en madre del *uyise wabantwana* (padre de los hijos), el hijo que ritualmente sustituye al padre a su muerte. Estos son los grados indígenas. El Código de la Ley Indígena de Natal creía reducir los litigios reglamentando que la esposa del primer matrimonio es la gran esposa.

3. Cuando el marido muere y un pariente suyo aceptado vive con la viuda y los hijos, éste engendra más hijos para el difunto; se trata de la *familia levirática*. El pro-marido no paga ganado matrimonial. Evans-Pritchard ha destacado la importante diferencia entre *matrimonio levirático*, en que el difunto sigue siendo el marido de la viuda y los futuros hijos de ella son de él y no pertenecen al hombre que vive con ella, y la *herencia de la viuda*, en que se espera que la viuda se case, e incluso se la obliga a ello, con un pariente del difunto. Esta es una nueva unión y los futuros hijos pertenecen al nuevo marido. En el matrimonio levirático los futuros hijos se dirigen a su progenitor con el mismo tratamiento que los demás hijos de la madre; en la herencia de la viuda él es el padre, de modo que éstos y los demás hijos de la madre tienen que tratarlo de forma distinta. Los zulúes tienen matrimonio levirático. A veces la viuda zulú se va a vivir con un extraño; entonces, en terminología de Evans-Pritchard, vive en *concubinaje de viuda*. Pero, al igual que entre los nuer, los hijos siguen perteneciendo al difunto. Hasta el reinado del rey Mpande (1840-72), la persona de la mujer también era definitivamente transferida al linaje agnaticio del marido. La viuda nunca podía irse con un hombre que no estuviera emparentado con el marido sin ser perseguida. Mpande aprobó una ley permitiendo que la viuda se fuera con cualquier hombre que quisiese, pero los hijos tenían que seguir siendo del marido difunto. El amante, el progenitor de los hijos, puede reclamar una res del pago matrimonial de sus hijas, «la res de las rodillas», puesto que se pone de rodillas para engendrarlas, pero para corresponder debe contribuir con una res a los pagos matrimoniales de sus hijos por sus esposas. Ultimamente, bajo las normas del gobierno tendentes a evitar que las mujeres sean obligadas a casarse en contra de su voluntad, las viudas pueden casarse con otros hombres, pero el nuevo marido debe devolver los pagos matrimoniales a los herederos del marido difunto de la viuda, consistentes en al menos una res por cada hijo nacido.

4. Los zulúes, como los nuer, también tienen *matrimonio fantasma*. Existen dos formas de éste: (*a*) si un hombre hubiera contraído esponsales y muere, la prometida debe casarse con uno de los parientes de él y tener hijos para el difunto, como si fuera viuda; y (*b*) un hombre puede «despertar» a un pariente fallecido que no hubiera contraído es-

ponsales casándose con una mujer en su nombre y engendrando hijos para él.

5. Al igual que entre los nuer, la mujer zulú rica e importante puede casarse con otra mujer entregando ganado matrimonial por ella, y ella es el *pater* de los hijos de su esposa engendrados por alguno de los parientes varones del marido femenino. Estos pertenecen al linaje agnaticio de ella, como si fuera un hombre. Si un individuo muere dejando sólo hijas y ningún hijo, la hija mayor debe coger el ganado del difunto y casarse con mujeres en nombre del padre para proporcionarle hijos. Esta y las formas precedentes de matrimonio son pesadas costumbres a las que obligan la ira de los espíritus, y tienen su origen en la importancia de continuar la línea agnaticia.

6. El zulú impotente puede casarse y pedir a un pariente que tenga relaciones sexuales con sus esposas, de tal forma que pueda tener hijos. Este es un matrimonio simple.

7. Entre los zulúes, además, se considera adecuado que cuando un jefe o un hombre importante se casa, los cabezas de todos los grupos sociales subordinados a él colaboren al ganado matrimonial. Los hijos de la mujer son, pues, los hijos del grupo que entregó el ganado y, por tanto, deben alcanzar juntamente la sucesión.

Todas estas formas matrimoniales se basan en las consecuencias legales nacidas del ganado que el zulú entrega por la novia. El ganado le convierte en *pater* de todos los hijos de ella, sea o no su progenitor. Los zulúes dicen: «el ganado engendra los hijos», lo que significa que el ganado matrimonial que se entrega por la mujer señala al dador (habitualmente el marido) como *pater* de los hijos de ella. Una vez el hombre ha entregado el ganado matrimonial a cambio de la mujer, él es el *pater* de todos sus hijos, incluso si ella le abandona o si él muere. Por tanto, los individuos difuntos o impotentes, y las mujeres, totalmente incapaces de engendrar, pueden ser *pater* de hijos que han sido engendrados por otros hombres, y un grupo como conjunto puede ser *pater* de las hijas de una mujer a cuyo ganado matrimonial han contribuido. El hombre asegura a sus hijos ilegítimos bien dándoles ganado por separado o bien asegurando a todos los hijos de una madre soltera mediante el posterior matrimonio (entrega de ganado); en otro caso pertenecen al linaje agnaticio de la madre. El objetivo del ganado es conseguir hijos, y los zulúes dicen que en el pasado sólo empezaban a pagar ganado cuando ya había nacido un hijo.

El efecto de esta norma es procurar gran estabilidad al matrimonio legal y asegurar que los miembros de la familia legal simple vivan juntos. El matrimonio perdura más allá de la muerte del marido y padre, pues éste sigue estando casado con su viuda, que ahora vive en matrimonio levirático con algún pariente de él, o bien en concubinaje de viuda, y él será el padre de sus futuros hijos. Estos hijos adoptan el nombre de clan del padre y tienen derecho a vivir con y heredar de su linaje agnaticio; en ninguna otra parte tienen esos derechos. La muerte de la esposa puede romper el matrimonio, pero, aunque no es obligatorio, si el marido ha sido buen cónyuge y yerno, se considera adecuado

sustituirla por una hermana menor que ocupa su lugar en forma de sororato. Ahora la hermana es la mujer fallecida, y la familia se reconstituye. Si la mujer muere antes de tener hijos, no ha cumplido el objetivo con que se entregó el ganado matrimonial, aun cuando haya trabajado y prestado servicios sexuales, y la familia debe sustituirla por la hermana menor o bien debe devolver el pago matrimonial. La hermana menor también debe ser enviada para que tenga hijos en nombre de la esposa estéril, o bien los padres deben devolver el ganado. Si hacen esto último, un buen zulú no necesariamente devuelve a su casa a la esposa estéril; puede utilizar el ganado matrimonial devuelto para conseguir una esposa que coloca «dentro de la casa» de su esposa estéril para que tenga hijos para ella. De este modo, incluso la maternidad puede ser ficticia. Opino que el bajo índice de divorcio es otro aspecto de esta estabilidad general del matrimonio, cuyo efecto es traer a una mujer de otro clan para que tenga hijos para el linaje agnaticio, el cual, en condiciones de patrilinealidad exógama, es incapaz de reproducirse por sí solo.

El matrimonio zulú constituye, por lo tanto, una unión de larga duración entre los cónyuges, que se extiende a sus parientes, sobre todo a los linajes agnaticios. Esta sigue siendo la situación actual en Zululand, cuando el estatuto europeo ha fijado la cantidad del pago matrimonial. En el pasado estas consecuencias eran todavía más claras, pues entonces no había cantidad fija para el pago matrimonial: los novios se enorgullecían de entregar lo que les era posible. La primera res se enviaba después del nacimiento de un hijo, y en adelante el yerno, llamado «el mango-de-la-azada», entregaba una res al suegro cada vez que se casaba uno de los hermanos de la esposa. También se suponía que ayudaría al suegro con ganado siempre que éste lo necesitase. Los zulúes dicen que el ganado sigue siendo traspasado mientras se recuerdan las relaciones de parenteco entre las familias, y en ambas direcciones, pero fundamentalmente hacia la casa de la mujer, incluso después de que hayan muerto los cónyuges.

En la descripción que Evans-Pritchard hace del matrimonio y la familia nuer, destaca que los lazos legales resultantes del matrimonio son muy fuertes, aunque muchas veces la esposa de un individuo puede no vivir con él ni con su sustituto. Las mujeres nuer abandonan a sus maridos y muchas viudas viven en concubinaje de viuda y no en matrimonio levirático. Sin embargo, el ganado entregado en el matrimonio hace que el dador sea siempre el *pater* de los hijos de la mujer, y los lazos de linaje y los derechos a la herencia hacen que los hijos vuelvan a la casa del *pater*. La misma regla determina la afiliación de los hijos en Zululand. Aquí, además, los miembros de la familia legal casi siempre viven juntos. La mayor parte de las viudas entran en el matrimonio levirático y pocas esposas abandonan a sus maridos. Los tribunales ordenan a las mujeres huidas que vuelvan con sus maridos.

Por consiguiente, de los zulúes podemos decir lo mismo que Evans-Pritchard dice de los nuer: «El principio social de la filiación agnaticia, por una especie de paradoja, se traza a través de la madre, pues la regla consiste en que, en virtud del pago de la compensación matrimonial,

todos los hijos de la madre son hijos del marido. De este modo, todos los hijos de una mujer pueden ser hijos de un hombre que la madre nunca ha visto. O bien una mujer puede tener hijos de muchos hombres y, sin embargo, todos tienen el mismo padre»[8]. El principio se manifiesta en la lengua zulú, en la que la palabra *isizalo* significa tanto el vientre de la mujer como el origen del hombre, es decir, su nombre tribal o de clan, que procede del *pater*.

En la sociedad zulú clasificada por rangos, el principio de que «la filiación agnaticia se traza a través de la madre» tiene una importancia adicional, porque el estatus de los hijos depende del estatus de sus madres en la familia compuesta. De ahí la importancia del levirato que, como entre los nuer, coloca a los hijos en una genealogía que refleja el sistema de linajes segmentarios.

Los lozi no tienen matrimonio levirático, matrimonio entre mujeres ni colaboran a los pagos matrimoniales de las esposas de los líderes. Las mujeres siempre son liberadas del matrimonio con un hombre impotente, que es «otra mujer». Las esposas no tienen ninguna graduación en estatus especiales. Por el orden en que contrajeron matrimonio, sin tener en cuenta las edades relativas ni el estatus tribal, se denominan primera esposa, segunda esposa, etc., y se supone que las esposas más antiguas deben ser tratadas con respeto por las esposas jóvenes, y que tienen mayores derechos y obligaciones. Pero ninguna esposa tiene una autoridad establecida sobre otra, a pesar de que la sociedad lozi es una sociedad clasificada por rangos, y ninguna esposa tiene un estatus que le confiera especiales derechos de herencia para su hijo o hijos. El principal heredero elegido puede ser hijo de una esposa joven, y de la misma esposa puede preferirse un hijo menor antes que otro mayor. La esposa lozi y sus hijos no tienen un estatus que se mantenga después del divorcio; incluso si la esposa zulú se divorcia, sus hijos mantienen las posiciones derivadas del estatus de ella en el grupo doméstico.

Hasta principios de siglo, cuando el plebeyo lozi medio se casaba, entregaba a los padres de la novia unas cuantas azadas y esteras. Hace relativamente poco tiempo (1900-10) el jefe supremo Lewanika promulgó una ley según la cual se debían entregar dos reses o 2 libras esterlinas por una virgen, y una res o 1 libra esterlina por una muchacha que no fuera virgen (una viuda, una divorciada, una muchacha soltera que hubiera tenido un hijo, o una muchacha soltera que ha pasado hace tanto tiempo la pubertad que no debe ser virgen). En la actualidad, para constituir un matrimonio legal debe haber consentimiento de ambas partes y consentimiento de los padres o tutores de la novia, que va implícito en la aceptación del pago matrimonial. Esto último es el indicador más importante del matrimonio legal, al que los tribunales recurren para ver si deben pagar daños y perjuicios por el adulterio si otro hombre se acuesta con la mujer. Si los padres han consentido en la unión, pero el hombre no ha entregado el ganado ni el dinero, los tribunales no le adjudican daños y perjuicios. Dirán que es su concubina, «una esposa del país». De este modo, el pago matrimonial concede al hombre el

8. *Op. cit.*, p. 64.

derecho a excluir a los demás hombres de su esposa y el derecho a controlarla. Aunque el divorcio es frecuente y la mujer puede conseguirlo con facilidad, si el marido se opone debe ir a los tribunales. Si ella se niega rotundamente a vivir con el marido, ni él ni los tribunales pueden obligarla. Si le abandona, en esta sociedad polígama siempre puede tomar otra esposa o concubina, mientras que ella sólo puede vivir o ir con otro hombre sometida al peso de una acusación de adulterio, con lo que el amante tendrá que pagar dos cabezas de ganado en concepto de daños y perjuicios al marido, o tres si se ha ido con él como esposa, y ella tiene que pagar una multa de una cabeza de ganado a los tribunales. (Estas multas se han elevado a 2 libras esterlinas en 1947, después de la primera redacción de este ensayo.) De este modo, en último término, si el amante está ansioso de tenerla, la mujer puede obligar a su marido a divorciarse. Cuando el seductor paga daños y perjuicios al marido, éste pierde sus derechos sobre la esposa. Si ella está de acuerdo en volver con su marido, sigue siendo su esposa; pero puede quedarse con el seductor. La tercera res que éste entregaba al marido cuenta como res matrimonial. Esto solía ocurrir antes. Para controlar estos traslados, los lozi convirtieron en delito criminal que el seductor de la mujer entregara a los padres de ella la multa que ahora ella debe pagar a los tribunales.

En la ley lozi la entrega del pago matrimonial es esencial para traspasar estos derechos sobre la persona de la esposa; en la ley zulú basta la promesa de entregarlo. Esto no afecta al hecho de que el marido obtiene estos derechos en ambas sociedades, aunque quiere decir que lo que constituye un matrimonio correcto a ojos de los zulúes no es reconocido como tal por los lozi.

El pago del ganado matrimonial no otorga al hombre lozi el derecho que tiene el zulú sobre todos los hijos de la mujer. En general, bajo la ley lozi el padre es el progenitor, no el marido de la madre. La diferencia entre ambos conjuntos de reglas aparece claramente en los derechos a los hijos ilegítimos. El zulú debe redimir a su hijo ilegítimo con ganado y también pagar los daños y perjuicios de la seducción al padre y la madre de la muchacha, así como una multa al jefe, y nunca puede reclamar al hijo adulterino. Si el lozi hace un hijo a una muchacha soltera, paga a su padre una res, para compensarlo de la que perderá en el pago matrimonial. Antiguamente no pagaba daños y perjuicios por hacer un hijo a una mujer no virgen, pero esto fue impuesto por una ley de la Autoridad Indígena en 1947. En ambos casos, el hijo es siempre suyo, incluso si no entrega los daños y perjuicios por la seducción. Los lozi dicen que en el matrimonio se paga una res por la fertilidad intocada de la novia si es virgen y otra es «la res de la vergüenza para que el marido y la esposa se conozcan», es decir, se paga por los derechos sexuales.

En teoría, el ganado matrimonial no concede derechos sobre los hijos de la mujer, quienes, si son adulterinos, pueden pertenecer al adúltero y no al marido. No obstante, en la práctica el marido tiene un limitado derecho sobre todos los hijos de ella. Es «el propietario de la choza» y se supone que todos los hijos de la mujer son suyos. Puede sospechar que un hijo es adulterino y disimular. Si exige daños y perjuicios por

adulterio a propósito del nacimiento de un hijo, pierde el hijo, a menos que también se estuviera acostando con la mujer cuando ésta concibió. El adúltero puede reclamar que el hijo de una mujer casada es suyo si sólo él tuvo acceso a ella. Si ella lo admite, él se lleva al hijo, aunque no pague los daños y perjuicios. Antes de que los hombres fueran a los centros de trabajo o a la cárcel durante largos períodos, es poco probable que se planteara este problema, pero la reacción lozi ante la situación es opuesta a la de los zulúes. Un individuo notable por su gran número de hijos me dijo que había entrado en la choza de sus amigos estériles, a petición de ellos, para dar hijos a sus esposas. Tenía derecho a reclamar los hijos. No obstante, habitualmente los hombres estériles piden este favor a sus parientes para evitar las reclamaciones.

Los hijos adulterinos están emparentados con el marido de su madre y otros parientes, según la regla de que el pariente de un pariente es un pariente.

La esterilidad de la esposa lozi no quebranta ninguna condición esencial del contrato matrimonial. El marido no puede reclamar que se le entregue en matrimonio a una hermana ni que se le devuelva el pago matrimonial. Puede divorciarse de ella, y si era virgen al llegar al matrimonio recibir la mitad del pago si no ha concebido, pero el divorciarse de una mujer por esterilidad es muy distinto que tener derecho a exigir una pariente para que engendre por ella.

Cuando el lozi muere, sus parientes no tienen derecho a quedarse con sus esposas. Estas son libres de irse y casarse donde quieran. Se aprueba que, caso de tener hijos, se casen con el hermano o un sobrino uterino residente, de tal forma que se evite que los hijos se vayan del hogar paterno, pero se trata de un nuevo matrimonio por el que hay que entregar un nuevo pago matrimonial y los hijos son del nuevo marido, no del difunto. Aunque los lozi no tienen levirato, tienen un sororato limitado. Hasta 1946-47, si un individuo se casaba con una mujer y ésta moría poco después del matrimonio sin dejar hijos, no tenía derecho a reclamar a su hermana menor ni la devolución del ganado matrimonial, como sí lo tiene el zulú. No tenía ninguna razón ante la ley; los lozi sostienen que Dios se llevó a la mujer y ella y sus parientes no han tenido ninguna culpa. Los padres pueden, por su buen corazón, si lo aprueban, darle otra hermana para que sustituya a la esposa difunta, o bien él puede pedir este favor, y en tal caso no paga ganado. Si la esposa muere dejando hijos, entonces no tiene derecho ni siquiera a rogar. Si desea casarse con una hermana, tiene que pagar otra vez el ganado matrimonial. No obstante, en 1846-47 el Tribunal Supremo sostuvo que si moría la esposa o el marido sin que ella hubiese concebido, de acuerdo con la ley lozi (de la que no estaba bien enterado) debía devolverse una res, y en la actualidad los tribunales lozi siguen esa decisión.

Hemos visto que si la esposa zulú muere sin hijos y no es sustituida por una hermana, se devuelve el ganado matrimonial, porque ella no ha cumplido una parte esencial del contrato. Se devuelve parte del ganado si la esposa sólo tiene uno o dos hijos, nada si tiene tres. De manera similar, las raras veces en que se produce el divorcio, no se devuelve nada de ganado si hay tres hijos, pero se devuelve una parte si sólo

hay uno o dos. Bajo el Código Indígena de Natal, impuesto por los europeos, el marido zulú pecador puede ser privado del ganado como castigo. Si la divorciada o viuda se casa en otro lugar, el nuevo marido debe pagar ganado a la casa de ella incluida en la familia compuesta del antiguo marido. Entre los lozi no se acostumbra a devolver ganado a la muerte de la esposa sin hijos. En el divorcio, la res dada por una mujer no virgen no se devuelve; si la mujer no ha concebido, se devuelve una de las dos reses dadas por la virgen, es decir, si ha habido algún aborto, el marido pierde sus derechos.

Los duraderos derechos conferidos al marido zulú se extienden al momento de los esponsales. Si la muchacha quebranta el compromiso, debe devolver los regalos que se le han hecho y su familia debe devolver muchos bienes transferidos durante las negociaciones. Si no fuera por el gobierno, los tribunales obligarían al matrimonio. Si quien se porta mal es el muchacho, pierde los regalos y puede tener que pagar una compensación por haber hecho que la muchacha pierda el tiempo. Entre los lozi, si la mujer rompe el compromiso, no devuelve los regalos que ha recibido del muchacho. Por tanto, los tribunales lozi no reconocen los esponsales entre niños. Los zulúes sí.

Resumiendo, en ambas sociedades el matrimonio concede al marido el derecho a exigir daños y perjuicios del adúltero y, en alguna medida, a controlar los movimientos de su esposa. Entre los zulúes también tiene derecho a todos los hijos de la mujer, y este derecho recae para siempre en él y en su grupo agnaticio, incluso después de su muerte. Si ella no tiene hijos, debe ser sustituida o bien se devuelve el ganado, y la cantidad de ganado retornable en caso de divorcio depende del número de hijos que haya tenido la mujer. Una vez una mujer ha contraído esponsales, los parientes del prometido tienen derecho a solicitarla para matrimonio fantasma. El hombre redime a sus hijos ilegítimos mediante ganado. De este modo, el matrimonio zulú transfiere por completo la fertilidad de la mujer al grupo de parientes agnaticios del marido, y un elemento esencial del contrato es que tenga hijos. Asociada a esta situación encontramos la escasez de divorcios. Entre los lozi, el hijo debe ir con su progenitor[9]. Los hijos pertenecen automáticamente a las familias de sus madres y de sus progenitores. Por tanto, los lozi no tienen las formas zulúes de matrimonio en que hombres y mujeres fallecidos pueden casarse con esposas. El hijo ilegítimo se va con su progenitor, independientemente del pago. Cuando el marido muere, la viuda queda en libertad de casarse en cualquier otra parte, aunque se aprueba que contraiga un nuevo matrimonio con uno de los parientes cognaticios del

9. Mi lectura, hasta el momento, revela una regla similar sólo entre los hehe, los bena, los kikuyu y los ganda: Brown y Hutt, *op. cit.*, p. 102; G. Gordon Brown, "Legitimacy and Paternity amongst the Hehe", *American Journal of Sociology*, XXXVIII, 2, septiembre de 1932, pp. 184-93; A. T. y G. M. Culwick, *op. cit.*, p. 372; J. Kennyatta, *Facing Mount Kenya*, Londres, 1938, p. 184; J. Roscoe, *The Baganda*, Londres, 1911, p. 61; L. Mair, *An African People in the Twentieth Century*, Londres, 1943, sobre los ganda, p. 57. Entre los tallensi, el hijo pertenece al marido de la mujer, pero puede irse a casa de su progenitor, donde será recibido: M. Fortes, *Marriage Law among the Tallensi*, Accra, Gold Coast Government, 1937, pp. 12-13; igual ocurre entre los shona, véase C. Bullock, *The Mashona*, Ciudad del Cabo, 1927, p. 328.

marido. Los hijos de esta nueva unión pertenecen al nuevo marido. Los parientes de un individuo no tienen derechos sobre su prometido caso de morir él. No forma parte esencial del contrato que la mujer deba tener hijos. Mientras vive, si no tiene hijos el marido no tiene que recibir una hermana y tampoco puede exigir la devolución de su ganado matrimonial, a menos que se divorcie de ella y ella fuera virgen. Si la mujer muere sin hijos poco después del matrimonio, sus padres pueden por buena voluntad sustituirla; el marido no tiene ningún derecho legal. Con todo esto va asociado un alto índice de divorcios.

El hecho de que el divorcio amenaza a todos los matrimonios en Loziland, pero no en Zululand, se manifiesta en el ceremonial del matrimonio. La ceremonia lozi, caso de celebrarse, es sencilla y cuenta con poca asistencia. Los parientes mayores de la novia no van a la aldea del novio y los parientes varones mayores del novio no asisten a la ceremonia si la hay. «Es un juego de niños.» La novia zulú debe ser escoltada por muchos parientes mayores, aunque sus padres no asisten. Los padres del novio participan en el complicado ceremonial que se desarrolla a lo largo de muchos días, y que expresa fundamentalmente la hostilidad y conciliación de los dos linajes implicados [10].

He analizado dos tipos opuestos de complejo matrimonial tal como se presentan entre los zulúes y los lozi. Entre otras cosas, vemos que el índice de divorcio sólo es un indicio de la duración general del matrimonio, la cual, opino yo, está en función de la estructura de parentesco como conjunto. Las investigaciones recientes han demostrado que un alto índice de divorcios no siempre es un indicio de inestabilidad social general. En muchas tribus la familia es inestable; en unas (por ejemplo, los nuer) en cuanto unidad doméstica, a pesar de los fuertes lazos matrimoniales, mientras que e notras también los lazos son débiles. La estabilidad es inherente a las agrupaciones extensas de parientes y a las relaciones de parentesco que constituyen la estructura de la sociedad [11].

He examinado la literatura sobre muchas tribus africanas [12] y provisionalmente sostengo que el divorcio es raro y difícil en las que están organizadas según un sistema de marcado derecho paterno, y frecuente y fácil de conseguir en los demás tipos. La correlación ha sido afirmada, sin explicación, por Loeb para Indonesia:

> En nada presenta tanta influencia la forma de organización social como en las leyes del divorcio. En las sociedades patrilineales estrictas, puedo conseguirse el divorcio a voluntad del hombre, puesto que el marido no deseará perder el precio de la novia. Se hace una excepción en caso de adulterio. En las familias sin clanes o bilaterales de Indonesia (exceptuados los mentawei) el divorcio es frecuente, y donde hay precio de la novia

10. A. W. Hoernlé, "The Importance of the Sib in the Marriage Ceremonies of the South-eastern Bantu", *South Africa Journal of Science*, XXII, 1925.

11. Véase, por ejemplo, Evans-Pritchard, *op. cit.*, pp. 64-5; D. Forde, *Marriage and the Family among the Yakö in South-Eastern Nigeria*, Londres, 1941, pp. 113-4; M. Fortes, "The Significance of Descent in Tale Social Structure", *Africa*, XIV, 3, julio de 1944, pp. 362, 373-4 y 382.

12. Como anteriormente se ha explicado, mi examen comparativo estaba limitado por las disponibilidades de las bibliotecas. Cito aquí sólo sobre tribus cuyas reglas matrimoniales siguen las líneas que guían mis hipótesis o cuyas reglas matrimoniales contradicen mi hipótesis. La literatura no es clara en la mayor parte de los puntos.

la regla en casi todas partes sostiene que este precio debe devolverse si la culpable es la mujer, pero no si el culpable es el hombre. Los cabezas de aldea o de familia impiden la excesiva frecuencia de divorcios. Entre los pueblos con clanes matrilineales, como los minangkabau, no hay precio de la novia y el divorcio es muy frecuente y puede conseguirse a voluntad de cualquiera de las partes [13].

A continuación Loeb relaciona la frecuencia relativa de los divorcios con el valor del pago matrimonial, y esto sigue haciéndose normalmente en los libros sobre Africa [14]. Evans-Pritchard criticó vigorosamente esta correlación: el supuesto de que el mantenimiento de las relaciones matrimoniales se debe a razones económicas

está en la base de la tan repetida afirmación de que la compensación matrimonial tiene por función estabilizar el matrimonio. La palabra "función" no tiene ningún significado en este contexto. ¿Es cierto, además, que las relaciones entre marido y esposa se mantienen mediante lo que equivale a un chantaje económico? No se aduce ninguna prueba para justificar la creencia en una relación funcional entre lo que suma la compensación matrimonial pagada al grupo de la novia y la duración de su unión con el marido. Nadie puede negar que la dificultad de devolver una gran suma de riqueza puede ser motivo de que los padres hagan presión sobre la muchacha para que permanezca con su marido, pero es una irreparable distorsión de las condiciones sociales considerarlo una explicación de la compensación matrimonial... Este punto de vista también omite el hecho de que las relaciones entre el marido y la esposa no tiene una importancia fundamental y que la estabilidad del matrimonio se basa en la buena voluntad del suegro o de los cuñados del individuo... Es evidente que la estabilidad de la familia no está en realidad en función de las motivaciones económicas, sino de las normas legales y morales de las condiciones actuales de Zandeland, pues, a pesar de los pagos, los divorcios son abundantes. Lo que asegura la estabilidad de la unión del marido y la esposa son las normas morales que censuran el divorcio y la ley que se niega a reconocer las causas del divorcio. La estabilidad procede de las restricciones impuestas por la ley y las costumbres, y no del chantaje económico. En el pasado, los azande consideraban el matrimonio una unión indisoluble entre un hombre y una mujer, y unas relaciones inseparables entre sus parientes políticos, y el divorcio sólo se permitía caso de producirse un quebrantamiento flagrante de las obligaciones del marido con el padre o los hermanos de la esposa [15].

Como dice Evans-Pritchard, cuando los individuos se plantean el divorcio, puede que tengan en cuenta las dificultades sobre el pago matrimonial. Opino que éste es el lado menos importante de una relación

13. E. M. Loeb, *Sumatra: Its History and People*, Viena, 1935, pp. 68 y ss.
14. Véase, por ejemplo, A. I. Richards, *Bemba Marriage and Present Economic Conditions*, Rhodes-Livingstone Paper N.° 4, 1940, pp. 53-4; A. T. y G. M. Culwick, "The Function of Bride-wealth in Ubena of the Rivers", *Africa*; vii, 2, abril de 1934, p. 151; G. C. Brown, "Bride-wealth among the Hehe", *Africa*, v, 2, abril de 1932, p. 146. El informe interministerial del Gobierno de Nyasaland establece la correlación del alto índice de divorcios con la patrilinealidad y del bajo índice de divorcios con la matrilinealidad, y hace mención a las diferencias cuantitativas del pago matrimonial: véase el resumen en *Nada*, xvi, 1939, pp. 43-4.
15. E. E. Evans-Pritchard, "Social Character of Bride-wealth, with special reference to the Azande", *Man*, xxxiv, 1934, N.° 194, pp. 172 y ss. M. Fortes se refiere a esta exposición y dice que los datos sobre sus tallensi la apoyan: "Kinship, Incest and Exogamy of the Northern Territories of the Gold Coast", en *Custom is King: Essays presented to R. R. Marett*, Londres, 1936, p. 250. En C. R. Lagae, *Les Azande*, 1926, p. 155, parece que el divorcio es ahora también normal entre los azande del Congo Belga. Schwernfurth (*The Heart of Africa*, 1873, ii, p. 28) alaba la estabilidad del matrimonio entre los azande.

compleja. La frecuencia del divorcio es un aspecto de la duración del matrimonio en cuanto tal, que a su vez está en función de la estructura de parentesco. No tengo espacio para citar todos los datos de otras tribus que así lo corroboran, pero parece que la escasez de divorcios va unida al levirato, el sororato, los derechos a reclamar a la muchacha desposada, etc., y unida a ellos se encuentra en las sociedades de derecho paterno. El matrimonio dura toda la vida de la mujer, incluso si muere el marido. El pago matrimonial transfiere completamente la capacidad procreadora de la mujer al linaje agnaticio del marido durante toda la vida de ella, y en consecuencia el divorcio es raro. Esto resulta más claro entre los nuer, donde, entre constantes cambios de los grupos domésticos, los lazos legales de la familia resultantes del matrimonio son muy estables. Si la sociedad tiene muchos bienes, el pago matrimonial puede ser elevado. Entre los lozi y otras tribus, que reconocen la herencia por todas las líneas, el pago matrimonial da al marido derechos sobre su esposa y generalmente señala la adhesión paterna de los hijos mientras dura el matrimonio, aunque en algunas tribus los hijos deben ir con su progenitor. El divorcio es frecuente, pues la mujer procrea para su propia línea así como para la de su marido. En las sociedades matrilineales la mujer procrea para su propia línea matrilineal y el pago matrimonial no transfiere su fertilidad. El divorcio es frecuente. Por tanto, el pago matrimonial tiende a ser bajo; no existe entre los ovambo propietarios de ganado. Sobre esta hipótesis, que necesita posterior comprobación, la cantidad de bienes transferidos y el índice de divorcios tienden a asociarse directamente, pero ambos están enraizados en la estructura de parentesco. Más bien se trata de que la escasez de divorcios permite que el pago matrimonial sea elevado y no de que el elevado pago matrimonial impida el divorcio.

El total de bienes transferidos en el matrimonio estará evidentemente influido por factores extraños a los complejos de parentesco y matrimonio. De este modo, los tipos y cantidades de bienes disponibles, y las proporciones entre los sexos y sus edades matrimoniales respectivas, pueden afectar al pago matrimonial y al índice de divorcios a través de las leyes de la oferta y la demanda [16]. Presento unos pocos ejemplos en favor de mi hipótesis de que la influencia de la propiedad es secundaria. Los azande patrilineales y patrilocales sin ganado tienen inicialmente un pago reducido en lanzas, y en el pasado rara vez se divorciaban. Creo que los ganda también pueden considerarse un pueblo sin propiedades con derecho paterno y escasos divorcios [17], pero los datos sobre este tipo de tribu africana son muy confusos para ser citados. Por otra parte, hay varios pueblos africanos que tienen grandes rebaños de ganado pero no los utilizan para pagos matrimoniales, y todos ellos son pueblos con derecho materno o bien con sistemas de sucesión de doble filiación o indiferenciada. Los lozi caen en esta categoría, al igual que los ovambo y los herero [18]. Si la propiedad transferida determinara la

16. Véase, por ejemplo, Oberg, *op. cit.*, p. 136.
17. Roscoe, *op. cit.*, p. 97.
18. C. H. L. Hahn, "The Ovambo", in *Tribes of South-West Africa*, Ciudad del Cabo, 1928, pp. 32-5; M. Rautenan, "Die Odonga", en S. R. Steinmetz (ed.),

estabilidad del matrimonio, estas tribus propietarias de ganados podrían hacer uso de sus rebaños para conseguirlo, puesto que todas aprueban los matrimonios estables. De hecho, los ila de derecho materno, que son patrilocales, tienen elevados pagos matrimoniales que hacen con sus grandes rebaños, pero entre ellos el divorcio es frecuente[19]. Pueden hacer pagos elevados porque se dice que tienen pocas mujeres jóvenes. No tengo espacio para citar más ejemplos, pero los datos refutan claramente la explicación propuesta por Loeb y otros. Por tanto, opino que el índice de divorcios es un reflejo de la misma estructura de parentesco. Las leyes y las normas morales que, como dicen Evans-Pritchard, sancionan la estabilidad del matrimonio y las relaciones entre los afines que afectan al matrimonio son aspectos de esa estructura, incluso cuando, como ocurre entre los zulúes, la castidad y la fidelidad son de obligado cumplimiento por el código ético de los regimientos en una nación militar.

Sin embargo, es importante resaltar que incluso cuando el matrimonio es inestable, siempre existe. Teóricamente no hay ninguna razón, dada la prohibición del incesto, para que los hombres de un grupo matrilineal no se quedaran con sus hermanas e hijas y permitieran que los extraños las embarazaran en encuentros casuales, como se creía que así era la postura entre los nayar. No obstante, siempre, incluso entre los nayar, como ahora sabemos, la unión para procrear hijos está institucionalizada y es importante. El matrimonio no puede explicarse completamente por la estructura de parentesco.

Repercusiones del matrimonio en la propiedad

Las familias lozi y zulúes son unidades económicas. El marido debe dar a la esposa tierras para cultivar, alimentarla con sus propios huertos y rebaños (y entre los lozi también con las pesquerías), y proporcionarle una choza y ropas. La esposa debe trabajar sus huertos y hacer las tareas domésticas.

En la ley lozi, el marido y la esposa tienen los mismos derechos sobre las cosechas que ella haya trabajado: la tierra es de él, pero el trabajo es de ella. Ellos y sus hijos se alimentan de estas cosechas. En caso de divorcio comparten las cosechas igualmente. Si él muere y ella deja la casa, se queda con la mitad de las cosechas. Si ella muere, los herederos, que son sus hijos e hijas, sus padres y sus hermanos y hermanas, pueden reclamar su parte al marido, a los hijos de él con otras esposas, y a sus hermanos y a sus padres. Si el marido vivía en una de las casas de ella en calidad de pariente político (*bukwetunga*), no tiene derecho a las cosechas: ni la tierra ni el trabajo eran suyos.

Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern, Berlín, 1903, pp. 330 y ss. Sobre los herero, véase G. Viehe, "Die Ovaherero", en *ibid.*, pp. 305-6; B. von Zastrow, "Die Herero", en E. Schultz-Ewerth y L. A. Adam, *Das Eingeborenenrecht*, Stuttgart, II, p. 254; E. Dannert (junior), *Zum Rechte der Herero*, Berlín, 1906, p. 46.

19. E. W. Smith y A. Dale, *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia*, Londres, 1920, I, p. 298; II, pp. 50 y ss.

. De forma similar, el padre y la madre tienen derecho cada uno a la mitad del pago matrimonial por sus hijas. «Ambos son padres, ambos han dado la vida a la hija», dicen los lozi. Si se entregan 2 libras esterlinas o dos reses por una hija virgen, cada uno se queda con una. Cuando se entrega 1 libra por una muchacha que no es virgen, comparten el dinero, y si se entrega una res y es sacrificada, ambas familias comparten la carne. No obstante, habitualmente el padre se queda con ella y entrega a la madre y a su parentela el primer becerro y luego todos los becerros impares. Cada parentela debe repartirse el ganado, o el dinero o la carne que recibe. La propia novia tiene derechos en ambas partes, lo que es inconcebible para el zulú. Los lozi dicen: «la novia trajo el ganado». Si cualquiera de las parentelas sacrifica alguna vez a una res descendiente del ganado matrimonial, la novia que aportó la res debe recibir la lengua y determinados trozos deben enviarse a la otra parentela [20]. Con frecuencia el padre, o el tío materno si la novia vive con él, no comparte el pago matrimonial con la otra parentela, como debe hacer, o bien sólo comparte su parte con sus propios parientes. La gente tiene derecho a perseguir a la otra parentela por sus derechos sobre el pago matrimonial, pero rara vez lo hace, «pues eso arruinaría sus relaciones». Se contentan con la reflexión de que si se produjera el divorcio de una virgen que no haya concebido o si la mujer es multada por adulterio, ambas cosas muy difíciles de que ocurran, no tendrían obligación de contribuir a la devolución de una res o a la multa de ella. «No sabemos nada del matrimonio.» Si comparten el pago, deben contribuir. Cualquiera que sea la parentela del hombre que pague, la mujer es legalmente su esposa.

Los propios parientes cognaticios de la madre son los herederos de los derechos de ella en contraposición a los herederos del padre. Es decir que a falta de que ella tenga hijos, heredan sus padres, sus germanos y los hijos de éstos. El padre, sus hijos con otras esposas y los hermanos de él no tienen derechos sobre la porción materna del pago matrimonial de la hija de una mujer fallecida. Si ambos padres han muerto, sus hijos heredan ambos conjuntos de derechos, pero deben dividir el pago por la mitad y repartir una mitad entre la parentela paterna y otra mitad entre la parentela materna.

Si el jefe o cualquier otra persona da a un individuo el pago matrimonial de su esposa, no tiene derechos sobre los pagos de las hijas de ella.

Puesto que el divorcio es raro, los zulúes no tienen reglas fijas sobre el reparto de las cosechas, pero de acuerdo con mi información diría que todas pertenecerían al marido. Puesto que las viudas deben permanecer en matrimonio levirático, no existe ninguna ley sobre la división de las cosechas a la muerte de uno u otro cónyuge, y me inclino a pensar que si la viuda deja a los parientes del marido, ellos no le permitirán tomar nada de las cosechas. No lo he investigado cuidadosamente. Sin duda, la madre y los parientes consanguíneos de ella no tienen

20. Presento ejemplos de verdaderos repartos del pago matrimonial en mi *Essays on Lozi Land and Royal Property*, pp. 65-7.

derechos sobre el ganado matrimonial de la hija, si se ha entregado por ella pago matrimonial. Todo va al padre de la novia, que puede repartirlo entre sus parientes agnaticios. Otro animal distinto, que no constituye parte reconocida del pago matrimonial (*ilobolo*), lo entrega el novio a la madre de ella por la virginidad de la novia y los cuidados de la madre. La madre suele comerlo con otras mujeres. El mismo animal paga el seductor de una virgen a la madre de su amante, pero el tío materno de la novia puede reclamar un animal si ha sido él quien ha criado a la novia.

La medida en que el ganado matrimonial es propiedad del linaje agnaticio aparece en el mismo complicado conjunto de reglas sobre su reparto. En la familia legal simple, si el propio individuo da el ganado, él o sus hijos tienen todos los derechos sobre el ganado de las hijas. Pero si pide prestado el ganado y no ha devuelto el préstamo, el prestador puede reclamar el ganado de la hija mayor. Si el prestador es el jefe del padre, el padre no ofrecerá la devolución, porque es un honor para su hija mayor «pertenecer» al jefe. Si el marido no entrega el ganado matrimonial a sus afines, éstos reclaman el ganado de la hija mayor; y de este modo un hombre pobre puede casarse con una mujer prometiendo el ganado de la hija mayor. Si no tiene hijas, no hay culpabilidad. Mientras el padre esté vivo el ganado de las otras hijas es suyo y puede hacer con él lo que le dé la gana. No obstante, si utiliza el ganado para casarse con otras esposas, éstas se convierten en subordinadas de «la casa» (es decir, de la esposa) de donde proviene el ganado. La esposa nueva y sus hijos están sometidos a la autoridad de la esposa más antigua y sus hijos. El hijo mayor de esa casa puede reclamar el ganado de las hijas mayores de los esposas subordinadas. El heredero principal de la gran casa puede reclamar el ganado de la hija mayor de cada una de las casas constituyentes. También puede reclamar el ganado de la hija mayor de las casas de la parte derecha y de la parte izquierda, para establecer su mayor antigüedad, aunque las casas de la parte izquierda y de la parte derecha se hayan fundado con rebaños independientes. Dentro de sus propias casas, sus herederos tienen derechos similares a los del heredero principal en su casa: cogen el ganado de las hijas mayores de las casas creadas a partir de sus rebaños. Sometido a estos derechos de los hijos mayores, el ganado de la mujer va primero al padre de ella y a sus propios hermanos, a falta de éstos al principal heredero de su casa y, a falta del de su casa, al principal heredero de la familia compuesta. Más allá de esto, la herencia va al linaje agnaticio. Los parientes de la madre no tienen ningún derecho una vez que se ha entregado por ella el ganado matrimonial, a excepción del animal de la virginidad. Sus derechos sobre el ganado matrimonial de la hija mayor, si la madre no ha recibido ganado por ella, no afectan a este principio.

De este modo, entre los zulúes el ganado matrimonial es definitivamente propiedad de «la casa de la mujer», sometido a ciertas reclamaciones contingentes, pero sólo dentro de la familia compuesta agnaticia. Lo que podemos llamar «el complejo de propiedades de la casa» tiene implicaciones más amplias. El zulú asigna tierra y ganado a cada una de sus mujeres. La tierra y el ganado de este modo asignados se convierten

irrevocablemente en propiedad de la casa, incluso si la mujer se divorcia o se degrada de estatus. Esta propiedad puede ser utilizada por el padre, de acuerdo con el conjunto de reglas anteriormente expuesto, pero la heredan los hijos de esa esposa en contraposición a sus medio-hermanos de las demás esposas del padre. Dado que las viudas suelen continuar agregadas al linaje agnaticio del marido fallecido, incluso si son «entradas» (*ukungena*) por un hijo de la hermana del difunto, retienen la tierra que les ha sido asignada para huertos; cuando la mujer o la viuda muere, su tierra pasa a sus propios hijos, al igual que el ganado. Si el marido, mientras vive, utiliza este ganado o esta tierra para otra esposa, ésta se convierte en subordinada de la primera esposa. Mis notas no son claras en lo que respecta a la propiedad de la mujer. La ley zulú dice que la mujer no puede ser propietaria de nada, y si obtiene propiedades como médico, tal propiedad queda a cargo del varón que sea su tutor. Es propiedad de la casa de ella y, a su muerte, debe ir a sus hijos y, a falta de ellos, a los hijos de la hermana casada en poligamia sororal. No estoy seguro de si, después de esto, pasa a sus parientes agnaticios o a su casa en la familia de su marido. Cuando la mujer se ha casado con una esposa por medio de ganado, es considerada como un hombre y sus propiedades pasan a los hijos «de ella» con su esposa o esposas de acuerdo con la normas habituales de la sucesión agnaticia.

Cualquier tierra o ganado que el padre no asigne, pasa al heredero principal, quien debe utilizarlo en beneficio de todos los hijos de su padre, de la misma forma que el heredero de cada casa debe ayudar a sus hermanos. Si la línea agnaticia desaparece por falta de hijos, se crea un heredero mediante el matrimonio con una esposa obtenida a cambio del ganado dejado, o bien éste pasa al linaje agnaticio. El jefe entra en las fincas sin herederos antes que los parientes maternos.

Es decir que, mientras la mujer no tiene derechos de propiedad sobre el ganado y las tierras asignadas a ella por el marido, salvo durante el tiempo del matrimonio, tiene derecho a mantener lo que a través de ella recae en sus hijos. Pero éstos no obtienen a través de la madre ninguna clase de derechos sobre las propiedades de la familia de ella. De este modo, aunque la filiación y la sucesión al estatus y la propiedad zulúes son fuertemente patrilineales, se reconocen a través de una mujer no emparentada consanguíneamente: «el principio social de la filiación agnaticia... se traza a través de la madre» (Evans-Pritchard). Los derechos y las posiciones de los hijos en la casa del padre y en su linaje agnaticio están determinados por las posiciones de sus madres. Uno de los principales orígenes de los litigios entre los zulúes son las disputas entre medio-hermanos por los derechos procedentes de los respectivos estatus de las madres, y sobre qué ganado, qué campos y qué otros bienes fueron asignados a sus madres mientras vivía el padre. Las posiciones de las chozas de las esposas en la aldea, su estatus en la tribu, su orden en el matrimonio, su ceremonial de bodas, el origen del ganado matrimonial, todo esto se consideran pruebas.

Entre los lozi, la herencia de la propiedad y del estatus se rige por muy distintas reglas. En este caso la madre no determina la filiación agnaticia; el hijo se va con su progenitor. En consecuencia, los hijos de

ella no heredan ninguna clase de derechos a la propiedad del padre a través de la madre. El hombre lozi, como el zulú, asigna parte de su ganado y de sus huertos a cada esposa. También da ganado, tierras y pesquerías a sus hijos e hijas conforme se hacen mayores, y tienen derecho a estos bienes en contraposición del heredero general elegido del padre. Ellos transmiten esta propiedad a sus propios herederos, agnaticios o uterinos. No tienen derecho a reclamar los campos ni el ganado asignados a sus madres, en contraposición al heredero general, quien se queda con todo esto, y con el ganado matrimonial de sus medio-hermanas, aunque tiene la obligación de dar una parte a sus hermanos, medio-hermanos y primos. En este caso, la mujer no transmite a sus hijos los derechos de propiedad de la casa de su marido, pero les transmite los derechos de propiedad de las casas de ella, paterna y materna. No sólo son los hijos herederos de las propiedades que ella pueda haber adquirido, como ocurre entre los zulúes, sino que también pueden suceder al hermano de ella, su tío materno, o al padre de ella, su abuelo materno, e incluso a su bisabuelo matrilineal, el hermano de la madre de su madre. El contraste se presenta con claridad en la institución lozi de «la res del fuego». Si una mujer ha vivido durante algunos años con un hombre, guisando y cultivando los campos bien, preferiblemente si ha tenido hijos, el marido le dará una «res del fuego» en agradecimiento. Esta es de ella y la heredan sus hijos; a falta de éstos, pasa a sus padres, a sus hermanos o hermanas, e incluso a parientes más lejanos de su familia paterna o materna, en oposición a los hijos del marido con otras esposas o a los hermanos de éste. El marido le advierte que envíe «la res del fuego» a su propia casa, para que su heredero general no pueda reclamarla, puesto que tiene derecho a reclamar el ganado que haya entregado a ella para alimentación y uso, en oposición a los hijos de ella.

Además, entre los zulúes, cuando muere el marido, la viuda debe quedarse en la casa de él y tener más hijos para él, y por tanto tiene derecho a retener y trabajar los huertos que él le dio; pero entre los lozi, tan pronto como muere el marido, la viuda pierde los derechos sobre la tierra de la casa de él. Coge la mitad de las cosechas sembradas y recolectadas; pero incluso si tiene hijos en la aldea y elige quedarse con ellos, el heredero general no está obligado a entregarle tierra para que la cultive. Debe conseguir tierra de la parte asignada a sus hijos de acuerdo con los derechos a la tierra que éstos tienen en la casa de su padre. De este modo, entre los lozi el lugar de la mujer casada en la aldea del marido no viene determinado por su matrimonio; no es traspasada en exclusiva con su fertilidad para tener hijos. Su posición y sus derechos a la propiedad se mantienen en sus propias casas paterna y materna, y por tanto transmite derechos de sucesión y herencia a sus hijos allí, mientras que a través de ella no tienen derechos en la casa del marido. Debo resaltar que con el nombre de «complejo de propiedad de la casa» me refiero aquí a la herencia de derechos a través de la madre. Prácticamente en todas las sociedades bantúes la casa de cada esposa tiene sus propias propiedades mientras vive el marido, al igual que ocurre entre los lozi. Las esposas no traspasan derechos de estas pro-

piedades a los hijos. Opino que esta es la razón de que las mujeres no tengan un estatus fijo en la sociedad lozi ordenada por rangos, como ocurre entre los zulúes. Incluso las viudas del soberano lozi se convierten en nulidades, salvo gracias a sus hijos. Las viudas del rey zulú tienen un estatus por derecho propio.

Estas diferencias entre las leyes de la propiedad zulú y lozi son coherentes con la estructura interna de sus complejos matrimoniales. No obstante, no podemos asegurar que en las sociedades africanas organizadas por linajes agnaticios corporativos la mujer transmita a los hijos derechos específicos del patrimonio de ellos, y no derechos de las propiedades de la propia familia de ella. Con la actual información, sólo puede defenderse que en ninguna tribu sin linaje agnaticio se han recogido casos en que la mujer traspase a sus hijos derechos del patrimonio en oposición a los hijos del padre con otras esposas. Evidentemente, en las tribus puramente matrilineales no puede encontrarse la norma, pero tampoco existe en ninguna descripción de tribus organizadas «bilateralmente»[21]. Por otra parte, lo que he llamado el «complejo de propiedad de la casa» de las sociedades patrilineales parece tener una doble distribución geográfica. En primer lugar, se encuentra en Africa del Sur entre todos los pueblos nguni, sotho, tswana y venda, aproximadamente hasta los limpopo al norte. Algunas ramas nacidas de éstos, como los ngoni, los ndebele y los shangana, han adoptado este complejo. Por regla general, el complejo se detiene al norte de los limpopo. Bullock dice concretamente que, en contraste con los bantúes meridionales, los shona (que tienen un sistema de linajes agnaticios) no traspasan la propiedad a través de la esposa. La descripción de Jacques muestra que los thonga de Junod no lo tienen. Entre los shona y los thonga se designa un heredero que reparte el patrimonio[22], como ocurre en las tribus de organización patrilineal y bilateral del Africa central y oriental[23]. Esta parece ser, según la descripción de Roscoe, la situación entre los bantúes de la región de los lagos[24]. En Africa nororiental, sin embargo, vuelve a encontrarse este mismo complejo entre los chaga[25], probablemente entre los kikuyu y los kamba[26], y en alguna medida entre los bantúes kavi-

21. Véase, por ejemplo, Forde sobre los yakö, *op. cit.*, pp. 45, 56 y 70; H. Vedder, "The Herero", en *The Native Tribes of South-West Africa*, p. 195.
22. C. Bullock, *The Mashona*, p. 370, y A. A. Jaques, "Terms of Kinship and Corresponding Pattern of Behaviour among the Thonga". *Bantu Studies*, I, 1927-9, pp. 327-48. H. A. Junod, *The Life of a South Africa Tribe*, Londres, 1927, no es claro, pero, puesto que no describe "el complejo de la propiedad de la casa", es improbable que esté presente. No obstante, A. Clerc dice implícitamente que la parentela ronga lega la propiedad a través de sus esposas ("The Marriage Laws of the Ronga Tribe", *Bantu Studies*, XII, 1938, pp. 103-4).
23. Véase, por ejemplo, Brown y Hutt, *op. cit.*, pp 82 y ss.; A. T. y G. M. Culwick, *op. cit.*, pp. 275 y ss.; G. Wilson, "An Introduction to Nyaklyusa Society", *Bantu Studies*, X, 3, septiembre de 1936.
24. J. Roscoe, *The Baganda*, *The Northern Bantu*, 1915; *The Banyankole*, 1923; *The Bakitara*, 1932; *The Bagesu*, 1924.
25. C. Dundas, *Kilimandjaro and Its Peoples*, Londres, 1924, pp. 304 y ss.
26. C. Dundas, "The Organization and Law of Some Bantu Tribes in East Africa", *J. Roy. Anthrop. Inst.*, XLV, 1915, p. 294; Kenyatta, *op. cit.*, pp. 32 y 177; y W. S. y K. Routledge, *With a Prehistoric People, the Akikuyu*, Londres, 1910, p. 47 y pp. 142 y ss. Pero G. Lindblom, *The Akamba*, Upsala, 1920, no es claro; véase pp. 162 y ss.

rondo[27]. Dribèrg informa de su existencia entre todos los nilohamitas y los nilotas, y los informes individuales así lo confirman[28]. En Africa occidental, el complejo no se presenta entre los tallensi, los ibo ni los dahomey, todos los cuales tienen linajes agnaticios[29].

La ausencia del complejo de propiedad de la casa parece estar asociada entre los shona y los thonga, y en los pueblos citados de Africa occidental, con la regla de que la herencia de la hacienda heredada del difunto pasa a través de sus hermanos antes de recaer en la generación de sus hijos y sobrinos, todos los cuales la detentan antes de que a su vez recaiga en la generación de los nietos. En tal sistema, evidentemente, la hacienda no puede dividirse en secciones que pasen directamente a grupos de hijos diferenciados por sus madres. Sin embargo, en estos sistemas cada hombre crea también su propia hacienda. Su hacienda heredada pasa a los hermanos antes de recaer en la generación de los hijos; su hacienda ganada revierte directamente en los hijos y pasa de uno a otro de ellos antes de recaer en los nietos. Entre los bantúes meridionales, el complejo de propiedad de la casa forma parte de la organización graduada de las familias que componen el conjunto de la familia compuesta. En Africa nororiental, también parece que las herencias recaen directamente en los hijos, sin pasar previamente por la generación de los hermanos.

He descrito estos dos conjuntos contrarios de reglas de herencia porque, como se ha afirmado antes, encajan lógicamente con los distintos sistemas de matrimonio y parentesco, respectivamente. También he indicado la distribución geográfica de los tipos de reglas y la presencia de otras reglas asociadas. Aunque los datos comparativos no nos permiten todavía generalizar en firme sobre ellas, llamo la atención sobre ellas porque la significación de la diferencia se ha perdido en las investigaciones regionales del pasado[30], y porque la información sobre este punto no siempre está clara en la literatura.

27. G. Wagner, *The Changing Family among the bantu Kavirondo*, suplemento de *Africa*, XII, 2, 1939, pp. 19 y ss.; los pagos matrimoniales van a los hermanos de ambos padres de la novia, las otras propiedades se entregan conforme crecen los hijos.

28. J. H. Driberg hace una exposición general de los nilotas y los nilohamites: "The Status of Women among the Nilotes and Nilo-Hamitics", *Africa*, V, 4, octubre de 1932, p. 419. Véase también J. H. Driberg, *The Lango*, 1923, pp. 174 y ss.; J. G. Peristiany, *The Social Institutions of the Kipsigis*, Londres, 1939, pp. 211-12; M. Merker, *Die Masai*, Berlín, 1910, p. 203; Evans-Pritchard sobre los nuer, *op. cit.*, p. 49; C. G. y B. Z. Seligman sobre los dinka, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, Londres, 1932, pp. 172 y ss.

29. M. Fortes, *Marriage Law among the Tallensi*, pp. 9 y ss.; C. K. Meek, *Law and Authority in a Nigerian Tribe*, Londres, 1937, pp. 319 y ss.; M. Herskovits, *Dahomey*, Nueva York, 1938, pp. 87 y ss.

30. Por ejemplo, en I. Schapera (editor), *The Bantu-speaking Tribes of South Africa*, Londres, 1937, especialmente en el ensayo sobre "Work and Wealth" de I. Schapera y A. J. H. Goodwin, pp. 162 y ss. Los Seligman, al ocuparse de lo que yo llamo el complejo de la propiedad de la casa entre los dinka, lo califican "no de una herencia por línea femenina... Parece ser un compromiso entre la filiación matrilineal y la patrilineal, y estar asociada al sistema nilótico de relaciones de parentesco en el que los hermanos y las hermanas, hijos del padre y de la madre, se distinguen de los demás" (*loc. cit.*, p. 174). E. Torday ("The Principles of Bantu Marriage", *Africa*, II, 3, 1929, p. 263) considera correctamente la situación legal: "Para la herencia de la propiedad, cada casa tiene sus propios derechos en lo que se refiere a

Los datos procedentes de los lozi y de los zulúes indican que debemos distinguir entre varios tipos de pagos matrimoniales. Hay distintos aspectos en el matrimonio. El pago quebranta o modifica ciertas relaciones existentes y crea otras nuevas: la unión de un hombre y su esposa y la alianza entre los parientes de ambos cónyuges. Une a hombres y mujeres para engendrar hijos que ocupen lugares concretos en el sistema de parentesco, puesto que normalmente los hijos adquieren sus parientes por ambos lados a través del matrimonio de sus padres. Pero, evidentemente, la estructura del sistema de parentesco determina de forma fundamental las consecuencias del matrimonio en la afiliación de los hijos y, por tanto, los atributos del pago matrimonial.

En la mayor parte de las sociedades, el matrimonio transfiere al marido un cierto número de derechos comunes: casi siempre el derecho en exclusiva a los servicios sexuales de la esposa, o bien su prestación, determinados poderes sobre la persona de ella, derechos sobre el producto de la actividad económica de ella que se equilibran con las obligaciones económicas con ella, y el derecho *prima facie* a ser el *pater* de sus hijos. La extensión y duración de estos derechos presentan grandes variaciones. Hemos visto que el pago matrimonial lozi es pequeño, en comparación con su riqueza en ganado, y que incluso así data de una promulgación reciente. No transfiere toda la fertilidad de la mujer al marido, y mucho menos a la parentela del marido. Los datos comparativos demuestran que, en general, el pago matrimonial disminuye con el predominio decreciente de la filiación patrilineal, y en las sociedades matrilineales es muy poco lo que se entrega. En Africa central el yerno puede prestar servicios durante varios años, pero con matrimonio matrilocal. Los matrilineales ovambo son ricos propietarios de ganado, pero por la esposa el marido sólo entrega un regalo a la madre de ella, que es sacrificado por la fiesta nupcial. Es decir, cuando los hijos no están predominantemente unidos a la línea del marido, éste tiende a entregar poco por la esposa, de la que sólo se transfieren sus servicios económicos y sexuales. En casi todas las tribus africanas el hombre entrega algo para obtener estos derechos y los derechos *prima facie* con respecto a los hijos de ella. Por otra parte, en las sociedades patrilineales de tipo zulú, el pago matrimonial transfiere definitivamente la capacidad procreativa de la mujer al linaje del marido. Por tanto, en comparación con la riqueza de la sociedad, el pago tiende a ser grande.

Opino que ya no es adecuado utilizar un único término para esta común institución de transferir bienes (pago matrimonial, compensación

---

estos campos y graneros, e incluso cuando prevalece el sistema patriarcal, la herencia es a través de la madre". Pero aplica equivocadamente esta regla a todos los bantúes, aunque para apoyarlo sólo cita a los dundas, *Kilimandjaro*, pp. 304-9, sobre los chaga, y Routledge, *op. cit.*, p. 47, sobre los kikuyu. También se refiere a Van Wing, *Etudes Bakongo*, pp. 223 y ss. (errata, pp. 233 y ss.), y Torday y Joyce, *Les Bushongo*, p. 272, para la asignación de la propiedad a las esposas. Van Wing y Torday y Joce no afirman que estas asignaciones sean heredadas por los hijos de las esposas.

matrimonial, precio de la novia). Esto lleva a discusiones sobre si los atributos que se le adscriben, por ejemplo por Evans-Pritchard en Africa oriental, se aplican a los bienes transferidos entre los yakö, los lozi u otras tribus. La institución lozi, superficialmente similar a la transferencia de propiedades, no equivale a la institución nuer ni zulú cuando examinamos sus relaciones estructurales. Para el elemento común (los derechos que se transfieren en todas las sociedades) podríamos emplear el uso que Radcliffe-Brown hace del término «pago matrimonial», pero entonces por lo menos sería necesario distinguir entre el pago matrimonial de Tipo A, de Tipo B, etc. He analizado dos tipos y es probable que existan más. Evidentemente, mis categorías ordinarias no cubrirán todas las variaciones, y en muchas tribus hace falta hacer nuevos análisis.

Considero que, de acuerdo con los datos presentados, el fundamento de la variación de los complejos radica probablemente en la distinta filiación de los hijos. La sociedad zulú se distingue fundamentalmente de la lozi en su estructura de grupos agnaticios unilineales, que son exógamos y están asociados con una regla matrimonial por la cual la entrega del ganado al padre de la mujer transfiere su fertilidad durante toda su vida al grupo agnaticio del marido, quien de hecho puede haber muerto antes de que se case en su nombre, o que puede ser una mujer o un hombre impotente. Si la esposa se escapa en adulterio, los hijos son del marido; si éste muere, ella sigue procreando para él; si es estéril o muere antes de haber procreado, debe ser sustituida por una hermana menor. El hecho sobresaliente es la extremada duración de los derechos del marido y su traspaso, a la muerte de éste, a sus herederos agnaticios. El matrimonio legal y la unidad doméstica que crea son, pues, muy estables, aunque puede que el adulterio sea frecuente. Entre los nuer el énfasis legal es el mismo, incluso cuando éstos tienen frecuentes cambios en la constitución de los grupos domésticos. El matrimonio es estable en el sentido de que, dondequiera que esté la mujer, el marido la acompaña para ser el *pater* de los hijos de ella, incluso después de haber fallecido, pues sean quienes fueran los progenitores, los hijos pertenecen al hombre o al grupo que pagó el ganado por ella. El marido o sus herederos pueden permitir que la mujer se vaya y no reclamar el pago matrimonial, puesto que obtienen los hijos aunque pierdan los demás servicios de la esposa. En estas tribus, pues, el pago matrimonial liga la capacidad reproductora de la mujer a la perpetuación del linaje extenso agnaticio. Cada uno de estos grupos pierde a sus hijas, pero insiste en sus derechos sobre la fertilidad de sus nueras.

Además, los derechos de herencia recaen exclusivamente en los hijos del linaje agnaticio de su *pater*. Los hijos no tienen derechos en la familia de la madre, a menos que sean hijos ilegítimos no redimidos, en cuyo caso son clasificados como si fueran miembros del linaje agnaticio de la madre. Por tanto, los intereses económicos y de otras clases empujan a los hijos casi necesariamente a la casa de su *pater* y del linaje agnaticio de él.

Los lozi no tienen grupos de parientes unilineales extensos. Entre ellos, los grupos corporativos que se mantienen a lo largo del tiempo son los parientes cognaticios de las aldeas familiares o de las secciones de

las aldeas reales, situadas sobre montículos que puntean la llanura y que son centros de los pastos, las pesquerías y los huertos circundantes. Los parientes de los lozi por las líneas matrilineal y patrilineal pueden estar desperdigados por muchos lugares muy lejanos de la superficie de la gran llanura de aluvión. Dado que sus actividades productivas son variadas y muchas tienen lugar en distintos sitios en el mismo mes, necesitan cooperación y ayuda de mucha gente. El parentesco proporciona el entramado para conseguir esta ayuda, pero dado que los vecinos de los distintos lugares donde tienen recursos económicos están vinculados a ellos por lazos patrilineales, matrilineales y mixtos, ponen el énfasis en la relación por todas las líneas de descendencia. Para ellos no tiene importancia fijar la relación de un individuo por una única línea, sino destacar sus vínculos con muchas líneas; por tanto, el matrimonio no liga el poder procreador de la mujer a una línea. Procrea para todas las líneas. Entre los zulúes, los intereses económicos y de otras clases coinciden con la presión a favor de los lazos con el linaje agnaticio; entre los lozi, con sus limitados recursos centrados en restringidos montículos poblados, los intereses económicos pueden empujar al individuo a instalarse con la parentela de su madre, por cualquiera de las líneas de descendencia de ella. Como la capacidad procreadora de la mujer no está vinculada a ningún grupo de linaje único, el hijo se va con su progenitor y no con el marido legal de la mujer. Esto hace desaparecer el principal sostén del matrimonio; puesto que los hijos pueden cambiar su lealtad o resaltar la relación que más les guste o beneficie, la familia como conjunto es una asociación inestable. No me refiero aquí solamente a la inestabilidad del grupo doméstico: ésta también es notable entre los nuer, pero entre éstos los vínculos de linaje también mantienen la familia unida alrededor del marido de la mujer. También entre los lozi una gran proporción de hijos crece en otra parte, como hijos adoptivos y no en las aldeas en que finalmente se establecen. No existe una presión predominante de los intereses y de la ley que les induzca a volver a la casa de su padre, aunque muchos así lo hacen.. Pueden irse a la casa de cualquiera de sus antepasados próximos. Los adúlteros pueden reclamar a sus hijos, y el adulterio es incesante. Los hombres se divorcian fácilmente de sus esposas y por propia voluntad; las mujeres siempre se esfuerzan por ser liberadas. El matrimonio, al igual que la asociación doméstica, es inestable. He sugerido que la razón hay que buscarla en la estructura de parentesco de los lozi, que corresponde a una pauta normal en Africa central, pero que en este caso está directamente relacionada con sus modos de producción y de asentamiento en su entorno físico.

Vemos, pues, que en estas sociedades los tipos de matrimonio y las formas de la familia, con la herencia de la propiedad, los derechos de los hijos en las líneas materna y paterna, y los derechos de estas líneas para reclamarlos, las leyes del compromiso matrimonial, el destino de las viudas, los índices de divorcio, el estatus de las espsas en las casas de sus maridos, todo es coherente con un determinado tipo de sistema de parentesco. En algunas sociedades el grupo doméstico que habitualmente suele designarse como la familia puede ser inestable. La estabili-

dad estructural de la sociedad se apoya en las líneas de parentesco extensas, una de las cuales puede ser el entramado nuclear sobre el que se organizan las comunidades locales como grupos corporativos. Esta se mantiene en la historia de la tribu a través de todos los cambios de individuos, mientras que la familia doméstica siempre es en sí una asociación efímera y muchas veces inestable [31].

He presentado mi argumento con mayor vigor del que considero justificado en el momento actual, con objeto de poner en claro el tipo de datos y análisis que veo con más probabilidades de ser fructíferos. Hubiera optado por hacer nuevas investigaciones comparativas, de no haberse dado la oportunidad de presentar el texto en este symposium. Me doy perfecta cuenta de las dificultades de demostrar la validez de la hipótesis, pero incluso si está equivocada puede resultar útil. Algunas de las dificultades son inherentes al análisis sociológico, puesto que en éste siempre se presentan complicadas variables. Otras nacen del uso vago y amplio de categorías y conceptos (del que también soy culpable) como patrilineal, linaje, matrimonio, divorcio, etc. ¿Cuándo el matrimonio está completo y cuándo podemos calificar de divorcio la separación de una pareja que cohabita? [32] Los bena y los ila, ¿son patrilineales? ¿tienen linajes? La literatura suele resultar confusa e imprecisa, y el planteamiento del problema puede ayudar a clarificar las descripciones.

Yo mismo me siento inseguro sobre si, cualesquiera que sean las demás variables, lo que tiende a ir asociado con un vínculo matrimonial fuerte es el apego de las personas a zonas concretas, la patrilinealidad o el propio derecho paterno, el linaje agnaticio o todas estas características juntas. Que todas y cada una de ellas son importantes me parece indiscutible. Evans-Pritchard ha afirmado que los azande, organizados sobre el derecho paterno, pero sin linajes agnaticios, tenían pocos divorcios en el pasado. No ha dado una explicación completa del problema, pero puede ser que el poder estatal evitara que las mujeres abandonaran a sus maridos si querían hacerlo, es decir, habría una autoridad establecida para obligarlas a mantenerse dentro del matrimonio. Cuando esa autoridad fue limitada por la ocupación británica, el divorcio se incrementó. Por otra parte, a pesar del apoyo que las mujeres reciben de los europeos frente a los hombres de Zululand, allí hay algo (en mi opinión los linajes agnaticios) que ha mantenido la estabilidad del matrimonio, mientras que en Loziland el vínculo matrimonial se ha vuelto más y más laxo, a pesar de que la ética tribal aprueba las uniones firmes, aunque sin condenar el divorcio. No obstante, como hemos visto, el código de los regimientos por grupos de edad de los zulúes, respaldados por el Estado,

31. Véase referencias en la p. 185, nota 1, especialmente Evans-Pritchard, *Nuer Marriage*, pp. 64-5.

32. Por ejemplo, sobre la dificultad de establecer cuándo hay matrimonio y cuándo divorcio, véase Richards, *Bemba Marriage and Modern Economic Conditions*. Es difícil decir qué quiere decir Fortes con divorcio (véase su *Marriage Law among the Tallensi*, 1946). Habla de un elevado índice de divorcios, pero divorciarse de un matrimonio "propiamente dicho" es evidentemente un ritual y un paso social de los más serios (véase su *Dynamics of Clanship among the Tallensi*, 1945). En Dahomey (Herkovits, *op. cit.*) el índice de divorcios varía de acuerdo con cuál de los trece tipos de matrimonios se contrate, pero parece variar de acuerdo a mi postulado.

castiga severamente la falta de castidad y la infidelidad: quizás estos códigos sigan constituyendo las principales sanciones del matrimonio, a pesar de todos los cambios estructurales. Sin embargo, la prohibición de la concepción prematrimonial no parece haber mantenido una fuerza similar. Los nacimientos ilegítimos son frecuentes, mientras que los divorcios son escasos. Según los antiguos informes y las modernos trabajos de campo, ésta parece ser la situación entre todos los bantúes meridionales que practican la iniciación tribal a través de regimientos [33], a excepción de los thonga del Africa oriental portuguesa. En su libro, Junod dice implícitamente que el divorcio es frecuente, aunque eso parece contradecir un artículo anterior sobre otro grupo de thonga, y Clerc afirma explícitamente que los cónyuges ronga no tienen posibilidad de divorciarse una vez que la esposa ha tenido un hijo: «Está para siempre atada a la aldea de su marido» [34].

Presento estas referencias con detalle porque, si bien los bantúes meridionales tienen linajes agnaticios, se trata de tribus sin grupos de edad, de las que unos pocos informes afirman que el divorcio es frecuente. Parece claro que entre los nguni de Natal y los shona el divorcio era raro [35]. Hunter dice que entre los pondo «la disolución era habitual [aunque se desaprobaba]... Muchísimas de las mujeres casadas que conocí se habían casado más de una vez, y el número de [solteras divorciadas] es considerable». Cook dice implícitamente que los divorcios eran frecuentes entre los bomvana, pero si bien las mujeres casadas quedaban libres para volverse a casar, él no había «podido encontrar ninguna mujer que se hubiera vuelto a casar. Parece existir una gran aversión a hacerlo. Además, la mujer que vuelve de [la aldea de] su marido es básicamente reputada por su flaqueza femenina». Soga afirma que entre los xhosa «el divorcio no es normal como se podría suponer», y que el marido abandonado puede volver al cabo de muchos años a reclamar a su esposa y sus hijos [36]. La mayor parte de los antiguos autores que hablan de estos pueblos nguni de El Cabo y se ocupan del problema, afirman explícitamente que el divorcio no era frecuente, no era fácil de conseguir, y requería la sanción del jefe; pero unos cuantos dicen im-

33. H. Kuper, artículo sobre los swazi incluido en este libro y *African Aristocracy*, 1947, p. 104; Read, "Moral Code of the Ngoni", pp. 16-18; E. Casalis, *Les Bassoutos* (escrito en 1859), París, 1930, pp. 231-2; D. F. Ellenberger y A. Macgregor, *History of the Basuto*, 1912, p. 273; E. H. Ashton, tesis inédita sobre los sotho meridionales (Universidad de Ciudad del Cabo) citada con su autorización; C. L. Harries, *The Laws and Customs of the BaPedi and Cognate Tribes*, 1929, p. 36; H. Stayt, *The Bavenda*, 1931, p. 152; I. Schapera, *Married Life in an African Tribe* [los tswana], 1940, p. 294.

34. H. A. Junod, *op. cit.*, I, pp. 198-9. *Cf.* su "The Bathonga of the Transvaal", *Addresses and Papers, British and South African Associations for the Advancement of Science*, 1905, III, pp. 258-9, junto con Harries, *loc. cit.*, notas anteriores; A. Clerc, "The Marriage Laws of the Ronga Tribe", p. 89.

35. C. T. Nauhaus, "Familienleben, Heirathsgebräuche und Erbrecht der Kaffern", *Zeitschrift für Ethnologie*, XIV, 1882, p. 210; L. Marx, "Die Amahlubi", en S. R. Steinmetz (ed.), *Rechtsverhältnisse von Eingeborenen Völkern*, p. 353; e información del Dr. S. Kark, que recogió datos extensivos sobre un agrupamiento de Natal meridional a lo largo de siete años recientes y notas sobre el divorcio. Sobre los shona, Bullock, *op. cit.*, p. 367.

36. M. Hunter [profesor M. Wilson], *Reaction to Conquest*, 1936, p. 212; P. A. W. Cook, *Social Organization and Ceremonial Institutions of the Bomvana*, 1932, pp. 156-7; J. H. Soga, *The Ama-Xosa*, 1932, pp. 283 y ss.

plícitamente que el hombre se limitaba a enviar a la mujer a su casa y que las mujeres podían marcharse, sin exponer la frecuencia con que ocurría [37]. Por regla general, los textos sobre esta parte de Africa no exponen la frecuencia del divorcio y tenían por objeto examinar, como los Comisionados del El Cabo sobre la Ley y la Costumbre Indígenas de 1883, si era posible para la mujer escapar al matrimonio, que consideraban equivalente a ser vendida como esclava. No obstante, puesto que una autoridad competente afirma que los pondo tienen frecuentes divorcios y yo no he podido encontrar referencias concretas a esto en la anterior literatura, quizás merezca la pena tomar nota de que Sir Theophilus Shepstone dijo a la Comisión de 1883 que los pondo, a diferencia de los zulúes, se habían vuelto «mucho más inmorales» de lo que eran cincuenta años antes. Adscribió el hecho a la supresión de la amenaza de ser atacados por los zulúes, que condujo a la decadencia de las virtudes militares [38].

Me he referido al material procedente de los bantúes meridionales con algún detalle, en parte, para indicar la dificultad de fijar los datos de estos problemas. Debe resaltarse que los informes sobre los bantúes meridionales, especialmente en lo que se refiere al matrimonio, son mejores que los de la mayor parte de las regiones de Africa. Pero creo que también debo citar, incluso en este ensayo condensado, a los pondo y a los thonga como pueblos de quienes se afirma que tienen matrimonio inestable, dado que no sólo tienen linajes agnaticios, sino que también son casi vecinos de los zulúes. Señalo la posibilidad de que el código moral de los grupos de edad sea lo que ayude a estabilizar el matrimonio zulú, para demostrar que no descarto la influencia de las reglas éticas. Es evidente que las variables especiales tienen que ser examinadas en cada tribu [39].

He tratado brevemente algunas de las posibles influencias que pueden tener sobre el pago matrimonial, y por tanto sobre el matrimonio, los tipos y cantidades de propiedades disponibles en cada pueblo. Hemos visto que la presencia de una considerable propiedad mobiliaria en forma de ganado entre los lozi, los ovambo y los herero no basta en sí misma para dar lugar a elevados pagos matrimoniales; y cuando lo hace, como

37. Exposiciones claras sobre la escasez de divorcios son: H. Lichtenstein, *Travels in Southern Africa in Years 1803, 1804, 1805 and 1806*, 1930, I, p. 322 y 326, en pp. 322-3 cita de L. Alberti, *De Kaffers aan die Zuidkust van Afrika*, Amsterdam, 1810, sobre los xhosa; Warner, Dugmore y Brownlee, en J. Maclean (ed.), *A Compendium of Kafir Laws and Customs*, 1858, pp. 53-4, 70 y 163, sobre los xhosa, los tembu y los fingoes; J. Macdonald, "Manners, Customs, Superstitions and Religions of the South African Tribes", *J. Roy. Anthrop. Inst.*, XIX, 1889, pp. 271-2, principalmente sobre los xhosa; A. Kropf, *Das Volk der Xosa-Kaffern*, 1889, pp. 154-5. Nótese que ninguno se refiere a los pondo. El indicio más fuerte de que el divorcio era frecuente se encuentra en el informe de la *Cape Government Comission on Native Law and Custom*, 1883 (Parliamentary Paper G. 4-1883), Ciudad del Cabo: W A. Richards, p. 37, para. 95. D. Kidd no especifica las tribus a que se aplican sus exposiciones contradictorias: *The Essential Kafir*, 1904, 2.ª edición, 1925, pp. 225 y 358.

38. Informe de la Comisión citada en la nota anterior, p. 31, Q. 564.

39. Por ejemplo, ¿por qué los xhosa no practican la poligamia sororal, el levirato, el divorcio por esterilidad, aunque sus reglas matrimoniales son tan similares a las de los demás nguni? (*Opera cita*, *Lichtenstein*, I, pp. 319-25; Ayliff en Maclean, p. 163; Macdonald (sobre los gaika y los tembu), p. 272; Soga, p. 139; 1883 Cape Comission, pp. 114-15).

entre los ila, el matrimonio no por eso es estable. Opino que los azande y los ganda son pueblos de derecho paterno carentes de propiedades que pueden dar lugar a elevados pagos matrimoniales, pero que sin embargo tienen matrimonio estable. No obstante, no he tenido espacio para examinar si la parentela se convierte en estable alrededor de una determinada porción de tierra, o de rebaños de vacas, y si esto y los derechos de los hijos a la propiedad son los estabilizadores del matrimonio y no la filiación agnaticia y el derecho paterno en sí mismos. Me parece que la propiedad en esta forma es en sí misma insuficiente, puesto que tenemos muchos datos de pueblos con sucesión matrilineal a tierras o rebaños valiosos, entre los que el matrimonio es muy inestable [40].

En este ensayo he limitado mi investigación, en general, al Africa negra. Creo que para esta región es probable que mi argumento se vea revalidado como una tendencia demostrable. Hasta el momento, sólo he podido hacer un examen incluso más superficial del resto de la literatura sobre otros grupos primitivos. He citado la afirmación de Loeb de una parte de la correlación, el índice de divorcios con la estructura de parentesco, para el caso de Indonesia [41], y la tesis parece confirmarse por regla general en América del Norte y Oceanía. El mayor grupo de pueblos que, con arreglo a la mayoría de los criterios, puede clasificarse como de primitivos y para el que la tesis es incorrecta, es el de los beduinos. Bajo la ley del Islam, el divorcio se realiza con facilidad y muchos informes sobre los beduinos afirman que es frecuente. Existen exposiciones en contra y me es imposible adoptar una decisión sobre este conjunto de pueblos que, teniendo linajes agnaticios, según mi teoría deberían tener matrimonios estables. Hago constar que los datos, en su estado actual, están en contra de mi argumento [42]. Por supuesto, es discutible hasta qué punto pueden considerarse primitivos los pueblos islamizados.

Ni siquiera me aventuro a manifestar una opinión sobre la estabilidad

40. Véase, por ejemplo, M. Fortes, "The Ashanti Social Survey", *Rhodes-Livingstone Journal*, VI, 1948, p 19, sobre el apego del matrilinaje ashanti a la aldea y las tierras, y J. B. Danquah, *Aka Laws and Customs*, 1928, p. 156: "no puede exagerarse la facilidad y la rapidez con que pueden disolverse los matrimonios con pocos problemas". Por ejemplo, véase K. M. Panikker, "Some Aspects of Nayar Life", *J. Roy. Anthrop. Inst.*, XLVIII, 1918, pp. 266 y ss. Véase también varias obras sobre los indios pueblo, como "The Hopi Lineage" de F. Eggan, en *Studies in Social Structure: Essays Presented to A. R. Radcliffe-Brown*, 1949.

41. Leí esto después de haber formulado mi argumento.

42. H. Granqvist (*Marriage Conditions in a Palestinian Village*, Helsingfors, Societas Scientarium Fennica, 1931, pp. 268 y ss.) hizo un análisis cuantitativo de los divorcios y concluyó que: "por lo que puedo ver, poco hay que demuestre que el divorcio es tan frecuente entre los mahometanos". Por otra parte, todas las exposiciones sobre los fellahin urbanos y campesinos destacan el muy alto índice de divorcios, aunque la descripción de Blackman implica que el divorcio es un asunto serio (*The Fellahin of Upper Egypt*, p. 95). La típica exposición sobre el beduino del desierto es la de G. W. Murray (*Sons of Ishmael. A Study of the Egyptian Bedouin*, Londres, 1935, pp. 225-6) de que el "divorcio es muy normal entre los beduinos, por una diversidad de motivos". A. Kennett (*Bedouin Justice: Laws and Customs among the Egyptian Bedouin*, 1925, p. 100) escribe que el "divorcio, aunque un asunto mucho más simple que en los países civilizados, de ninguna forma es tan fácil como popularmente se cree; y la opinión pública beduina es normalmente cuerda y saludable". Me atrevo a afirmar que los estudios modernos demostrarán que el matrimonio beduino es estable.

del matrimonio en las comunidades más desarrolladas, en las ciudades y en las economías rurales complejas, pues en estos casos entran muchas variables complejas. Me doy cuenta de que mi análisis implica, en último término, el problema de cuál es la relación de la familia con la estructura social total, de hasta qué punto la estabilidad de la familia está relacionada con la estabilidad de esa estructura, de qué efectos tienen las reglas morales en comparación con los determinantes estructurales, etc. En defensa de mi intento de penetrar en estos intrincados problemas, sostengo que debemos aislar unos cuantos de ellos cada vez. Entre los lozi y los zulúes el sistema de parentesco y el pago matrimonial y sus consecuencias constituyen complejos internamente coherentes, que difieren prácticamente en todas sus relaciones. Por tanto, constituyen un material ideal para una primera comparación.

A. I. RICHARDS

ALGUNOS TIPOS DE ESTRUCTURA FAMILIAR ENTRE LOS BANTUES CENTRALES

CARACTERÍSTICAS DE LAS ORGANIZACIONES DE PARENTESCO MATRILINEALES DE AFRICA CENTRAL

La mayor parte de los pueblos bantúes de Africa central reconocen la filiación por línea matrilineal en lugar de la línea patrilineal, y muchos de ellos practican alguna forma de lo que habitualmente se denomina matrimonio matrilocal. En realidad, el carácter matrilineal de su organización de parentesco es lo que los diferencia tan claramente de los bantúes de Africa oriental y del sur, y por esta razón el territorio que se extiende desde los distritos central y oriental del Congo Belga hasta la meseta nororiental de Rhodesia del Norte y las tierras altas de Nyasaland se denomina a veces «el cinturón matrilineal» [1].

Dentro de este grupo de tribus «matrilineales» existe un notable grado de uniformidad en los principios determinantes de la filiación y sucesión, y en las distintas ideologías mediante las cuales la gente explica su adherencia a la línea materna, en lugar de la paterna, y resalta su comunidad de intereses con los parientes maternos [2]. Se cree que la sangre pasa a través de la mujer y no a través del hombre. Las metáforas del parentesco resaltan los lazos entre las personas «nacidas del mismo vientre» o «amamantadas por el mismo pecho», y en algunas tribus el papel material del padre se cree que se limita a acelerar al feto ya formado en el útero. Se destaca la obligación de la mujer de procrear hijos

1. Por supuesto, existe cierto número de tribus patrilineales o fundamentalmente patrilineales en el Congo Belga, incluyendo a la mayor parte de los luba (en cuanto distintos de los luba-hemba), los songe y los nkundo.

2. Matrilineal se utiliza aquí entre comillas, porque generalmente se acepta que ninguna sociedad es completamente matrilinal ni patrilineal con respecto a la filiación, la herencia, la sucesión y la autoridad, sino que el sistema familiar proporciona un equilibrio de intereses y derechos entre los dos lados de la familia, con énfasis predominante en uno u otro lado, y éste es el sentido en que utilizo el término en este artículo. Véase mi "Mother Right in Central Africa", *Essays Presented to C. G. Seligman*, 1930, para una descripción del parentesco bemba desde este punto de vista.

para su linaje, y la filiación se traza a partir de una antepasada original o de una serie de antepasadas llamadas las «madres» del linaje o del clan, y también en algunos casos a partir de los hermanos de estas antepasadas fundadoras. El culto a los antepasados se centra alrededor del culto a los antepasados matrilineales y no a los patrilineales, aunque a veces los espíritus de la línea del padre son objeto de ritos subsidiarios.

El hijo pertenece al clan o linaje de la madre, y a la sucesión a los cargos sigue la regla matrilineal habitual, lo que quiere decir que la autoridad pasa a los hermanos del difunto o a los hijos de sus hermanas, o bien a los hijos de las sobrinas maternas. Entre algunos bantúes centrales, las mujeres suceden a los títulos de sus antepasadas reales, se ocupan posiciones como la de jefa, con especiales funciones rituales.

Pero con estos principios de filiación y sucesión acaba la similitud. Los pueblos de Africa central difieren de forma bastante llamativa en su estructura familiar y especialmente en las distintas formas de agrupación doméstica y local basado en la familia.

Estas variaciones de la estructura familiar dependen, en gran parte, de la naturaleza del contrato matrimonial y de la medida en que el marido puede conseguir el control sobre la esposa, la cual pertenece, en virtud de la filiación matrilineal, al linaje y al clan de su madre y de sus hermanos y hermanas; y también de la medida en que el marido consiga adquirir una situación de autoridad sobre los hijos que la esposa tenga. En las sociedades matrilineales, el control del hombre sobre su esposa y los hijos de ella puede no ser nunca total, excepto en el caso de la unión con una esclava, pero puede conseguir considerable poder sobre el trabajo de la esposa, las propiedades de ella y sus facultades para tener hijos, así como derechos sobre el trabajo de los hijos y sus matrimonios, en virtud de los servicios o pagos que hace a su suegro o cuñado. Además, las formas en que la autoridad doméstica se reparte entre el hombre y el cabeza del grupo de parientes de la esposa son sorprendentemente variadas. En algunos casos hay una asignación formal de derechos y privilegios entre el padre y el hermano de la madre como compensación por los servicios y pagos. En otros casos el equilibrio está menos concretado y cada matrimonio da lugar a lo que sólo puede describirse como un constante tira y afloja entre el padre y el hermano de la madre, en el que la personalidad, la riqueza y el estatus social de los dos individuos o de sus respectivos parientes conceden la ventaja a una de las partes o a la otra, y dentro de una misma tribu se llega a cierto número de soluciones distintas.

En este equilibrio de privilegios y obligaciones entre los parientes paternos y los parientes maternos, evidentemente el punto crucial es el derecho del marido a determinar la residencia de la novia. Si ella y los hijos viven en la misma residencia doméstica o la misma aldea que los parientes de él, es probable que su autoridad doméstica sea mayor que en el caso de que permanezcan con los parientes de la esposa.

En cualquier caso, me parece que en toda esta zona la regla de la residencia matrimonial constituye el índice más importante del estatus del marido. También proporciona el punto de partida más conveniente

para la clasificación de estas distintas formas de familia matrilineal. En Africa central encontramos todos los grados, desde el matrimonio en que el marido tiene derecho a llevarse a la novia inmediatamente a su aldea hasta variedades de matrimonio a prueba, uniones temporales y costumbres mediante las cuales el hombre inicia una residencia más o menos permanente en el grupo de la esposa.

Por esta razón, los viejos términos «matrilocal» y «patrilocal» me han parecido poco útiles para fines comparativos. Muchos autores han señalado que dichos términos son en sí mismos confusos, puesto que en el matrimonio existen dos partes y lo que para una de ellas es «residencia con la madre» para la otra es «residencia con la suegra». Si hay que mantener los términos para fines clasificatorios, sería necesario adoptar una convención mediante la cual, por ejemplo, se utilizaran con relación a uno de los sexos. Firth y Adam sugieren como alternativa la utilización de las palabras «virilocal» y «uxorilocal» para salvar esta dificultad [3], y yo utilizaré estos términos de vez en cuando.

Otra dificultad que presenta la zona de Africa central es la variedad de formas de relaciones matrimoniales que pueden razonablemente incluirse bajo el epígrafe «matrilocal». En las sociedades que practican la filiación matrilineal, el hombre vive con los parientes de su esposa cuando el matrimonio es a prueba, cuando está cumpliendo el contrato matrimonial mediante servicios en lugar de un pago en bienes, o cuando significa que se asienta definitivamente en el grupo de la esposa [4]. Puede tener acceso carnal a la esposa por la noche y trabajar en los campos de ella, pero actuar como cabeza de la casa de su hermana y pasar gran parte del día con esta última. Esta es la práctica de los matrilineales menangkabau de las tierras altas de Padang en Sumatra y de los pueblos emparentados de Negri Sembilan [5]. Una situación similar se da entre los hopi de Arizona. Alternativamente, el marido vivè en la aldea de la esposa, pero suele salir a visitar a sus parientes, como ocurre entre los yao (véase p. 261); o bien puede pasar años alternos en su propia aldea y en la de la esposa, como ocurre en la isla de Bobu. En cualquiera de estos casos hay varios años, varios meses o varias horas en que el matrimonio puede ser calificado con razón de matrilocal. El tér-

3. Véase R. Firth, *We, the Tikopia*, 1936, p. 596, y L. Adam, en *Man*, enero de 1948, p. 12. N. W. Thomas, que sugirió los términos patrilocal y matrilocal en 1906, los presentó "no como específicamente adecuados, sino como paralelos a patrilineal y matrilineal, que denotan la descendencia por línea del hombre o la mujer, respectivamente" (*Kinship and Marriage in Australia*, 1906, p. 108), demostrando de esta forma que comprendía desde el primer momento la ambigüedad de los términos.

4. Rivers señala en su artículo "Kinship" de la *Encyclopaedia Hastings* que el matrimonio mediante servicios "pasa insensiblemente a la forma de matrimonio matrilocal" y el matrimonio de prueba "se transforma insensiblemente en pruebas prematrimoniales, por una parte, y en divorcio fácil y frecuente, por otra".

5. *Cf.* Verkerk-Pistorius, *Studien over de inlandische Houshouding in de Padangische Bovenlander*, 1871. Citado por Tylor en "Matriarchal Family System", *The Nineteenth Century*, XI, 1896, p. 96, mientras describe el "Chassez Croisez" que tiene lugar en la oscuridad cuando todos los hombres salen de la casa de sus hermanas, donde han estado durante el día, para unirse con su esposa e hijos durante la noche; *Cf.* también F. C. Cole, *The Peoples of Malaysia*.

mino no indica la duración del tiempo que el hombre pasa en la aldea de la esposa ni el grado en que se incorpora a los parientes maternos de ella ni en que se aísla de su propia familia [6]. Por esta razón me ha parecido mejor utilizar las expresiones «matrimonio con derecho inmediato de trasladar a la novia», o «matrimonio con derecho aplazado de trasladar a la novia», o «matrimonio sin traslado de la novia», para describir los sistemas familiares de los bantúes centrales.

Los términos «matrilocal» y «patrilocal» carecen igualmente de precisión cuando se utilizan para clasificar tipos de familia y de unidades domésticas. De acuerdo con la terminología adoptada en este libro, la familia parental es un grupo doméstico compuesto por el hombre, su esposa o esposas, y los hijos. Naturalmente, tal unidad aumenta de tamaño en las sociedades donde se tiene la costumbre de que los hijos o las hijas vivan con los padres después del matrimonio. Este grupo más extenso, habitualmente basado en el principio de filiación unilineal y compuesto por los miembros de tres generaciones, se denomina aquí familia extensa [7]. Los miembros de las familias extensas de esta clase suelen vivir en un corral o residencia doméstica aislada o bien pueden constituir el corazón o núcleo de la aldea o una sección de la aldea. Tienden a cooperar en los asuntos económicos, a tener derechos comunes sobre la propiedad, a aceptar al individuo de mayor antigüedad genealógica como autoridad común y a practicar algunos rituales unidos. Allí donde es una práctica normal que el hombre con hijos casados se separe de la residencia doméstica de su padre para iniciar una nueva comunidad, y allí donde la situación de la tierra lo hacen posible, la familia extensa de tres generaciones de esta clase se convierte en la pauta normal de residencia, como ocurre por ejemplo entre los zulúes. No obstante, donde las aldeas son más duraderas y la separación de las nuevas familias extensas no es tan fácil, la pauta residencial, naturalmente, es mucho menos uniforme. El hermano mayor de un grupo de hermanos puede suceder al padre en su posición en una sociedad patrilineal o bien a la del hermano de la madre en una sociedad matrilineal, e igualmente pueden producirse diversos cambios de esta clase. De èste modo, en las aldeas más o menos permanentes pueden existir dos o tres famílias extensas o restos de familias extensas. También puede haber dos o tres tipos distintos de matrimonio en la misma comunidad y cierta variedad de principios de residencia. Tales unidades residenciales más amplias, habitualmente basadas en una familia nuclear extensa, pero con cierto número de adiciones, las he denominado grupos locales de parientes, especificando si son predominantemente matrilineales o patrilineales en su composición.

En tales familias extensas o grupos locales de parientes se producen ampliaciones a partir de determinadas relaciones nucleares o fundamen-

6. R. Linton resalta la importancia de la proximidad de los dos asentamientos en la determinación del carácter del sistema de filiación en *Study of Men*, 1936, p. 168. [Trad. cast., F. C. E., México.]

7. He encontrado útil utilizar el término "gran familia" que me ha sugerido R. Firth para indicar una familia de tres generaciones descendentes en línea directa, patrilineal o matrilineal, cuando hace falta distinguir entre ésta y otras formas de familia extensa. Véase pp. 246, 255 y 256.

tales. Por ejemplo, de acuerdo con las reglas de residencia matrimonial, los hijos de un sexo pueden casarse fuera de la residencia doméstica, mientras que los otros se mantienen dentro de él. Las reglas de la sucesión y de la herencia determinan, de manera similar, la incidencia de la autoridad y de los privilegios económicos dentro de la comunidad local. Los derechos de propiedad y la autoridad pueden pasar de padre a hijo, de madre a hija, de hermano a hijo de la hermana, etcétera. Me parece conveniente clasificar los distintos tipos de familia extensa por medio de estas relaciones nucleares, incluso cuando las categorías se superpongan constantemente. De este modo, utilizo el término «familia extensa padre-hijo» para la residencia doméstica zulú; o bien «familia extensa madre-hijo» para una unidad local habitual entre los swazi, en la que la mujer abandona el corral del marido en el momento que su hijo se casa y vive con él en una posición de autoridad durante el resto de su vida. Las familias extensas padre-hija de una u otra clase existen donde se practica el matrimonio uxorilocal. Incluye la familia madre-hija de los hopi, en que la propiedad de la tierra o de las casas pasa a través de la mujer; la familia sororal, en que el grupo de hermanas casadas y sus hijas viven juntas, habitualmente bajo el cuidado de un hermano mayor (véase p. 260); o bien la familia de germanos que se encuentra entre los nayar de Malabar, en que el hombre vive con sus hermanas y estas últimas son visitadas por sus maridos por la noche; o bien la familia padre-hija, en que las hijas casadas viven con sus padres, pero el padre es con mucho el cabeza del grupo y puede determinar la residencia en lugar de la madre (véase p. 255). Otros tipos de familia extensa incluyen la familia fraternal matrilineal, en que un grupo de hermanos vive con sus esposas y los hijos de las hermanas.

Es evidente que en el caso de unidades residenciales como éstas, las relaciones nucleares varían de uno a otro tipo de familia extensa; lo que quiere decir que una residencia doméstica se basa en las estrechas relaciones de parentesco de un grupo de hombres de la familia, como en el caso de la familia padre-hijo patrilineal o bien de la familia fraternal matrilineal; mientras que en otro se fundamenta en el parentesco de las mujeres, como en la familia madre-hija de los hopi. Los intereses de hermano y hermano, hermano y hermana o madre e hija pueden estar identificados por uno u otro sistema matrimonial, mientras que las familias extensas así constituidas pueden atraer hacia sí a grupos domésticos adicionales de parientes o esclavos, según una regla establecida o una motivación más azarosa.

Espero poder distinguir cuatro tipos distintos de estructura familiar entre los bantúes centrales por medio de los criterios indicados, es decir, por el tipo de contrato matrimonial, la distribución de la autoridad doméstica, las unidades residenciales y los alineamientos fundamentales del parentesco.

La literatura sobre esta zona es por el momento escasa. Cuando se disponga de más material, espero encontrar un abanico de variaciones entre estos tipos e incluso la aparición de nuevas formas. Mi tesis es que el equilibrio de intereses entre las dos partes de la familia es necesariamente difícil en el caso de las comunidades matrilineales, y por

esta razón son de esperar variaciones entre las sociedades vecinas de la región así como la existencia de distintos tipos de matrimonio y de familia dentro de cada tribu.

VARIEDADES DE LA ESTRUCTURA FAMILIAR

(Tipo A) El grupo de los mayombe-kongo

He seleccionado a los mayombe y a los kongo como grupos típicos de los pueblos del Congo oriental que practican la filiación, la sucesión y la herencia matrilineal, y hacen elevados pagos matrimoniales con derecho al inmediato traslado de la novia, pero con la devolución de los hijos a la aldea de los hermanos de ella al alcanzar la pubertad. Al mismo grupo de pueblos pertenecen las tribus de la cuenca del kwilu, como los huana, yaka, yanzi y sakata, así como los songo de las zonas de luniungu y de gobari, y los ambundu del extremo sudoeste del distrito [8].

Los mayombe habitan las regiones bajas del Congo, entre las cuencas del Shiloango y del Luakula, al sudoeste de Brazzaville. Los mayombe fueron descritos por Van Overbergh en 1907, pero desde esta fecha nuestra información ha sido complementada por una serie de artículos de N. de Cleene, así como por un importante estudio de F. P. Van Reeth [9].

Los kongo habitan en la región de las cataratas, al sur del Congo, entre Matadi y Stanleypool. El estudio de Van Wing sobre los mangu del grupo de los kongo fue escrito en 1921. Posterior material apareció en el artículo de Torday de 1933 [10]. Basaré mi descripción en primer lugar en el material Mayombe [11].

Determinantes económicos

Los pueblos de la región del bajo Congo parecen tener más recursos económicos a su disposición que las demás tribus escogidas. Su cultura material estaba más desarrollada que la de la mayor parte de los demás pueblos bantúes, y el trabajo del hierro y el cobre, la talla sobre madera y marfil, así como la tejeduría, alcanzaban un nivel alto. Este era

8. E. Torday y T. Joyce, "Notes on the Ethnography of the Bahuana", *J. Roy. Anthrop. Inst.*, XXXVI, 1906; P. J. Denis, "L'Organisation d'un peuple primitif", *Congo*, I, 4, 1925, pp. 481-532; De Beaucorps, "Le Mariage chez les Basongo de la Lumungu et de la Gobari", *Bull. Jur. Indig.*, XI, 6, 1943, pp. 109-26; G. Week, "La Peuplade des Ambundu", *Congo*, II, 192, 1937.

9. N. de Cleene, "La famille au Mayombe", *Africa*, X, 1, enero de 1937, pp. 1-15; "L'Elément religieux dans l'organisation sociale des Bayombe", *Congo*, I, 5, 1936, pp. 706-11; "Individu et collectivité dans l'évolution économique du Mayombe", *Inst. Roy. Colon. Belge Bull.*, XVI, 2, 1945, pp. 254-60; Van Overbergh, *Les Mayombe*, 1907; F. P. Van Reeth, *De rol van dem moederlijken oom in die inlandsche familie*, Inst. Roy. Colon. Belge Mémoires, 1935; "De bruidsprijs bij de huwelijken in Congo", *Semaine de Missiologie*, Lovaina, 1934, pp. 192-215; M. Nauwelaert, "Note sur la Société Yombe", *Congo*, I, 4, 1938, pp. 504-509; L. Bittremieux, *Mayombsche idioticon*, 1923; H. Deleval, *Les Tribus Kavate du Mayombe*, 1913.

10. Van Wing, *Etudes Bakongo*, 1921; E. Torday, "Dualism in Western Bantu Religion", *J. Roy. Anthrop. Inst.*, LVIII, 1933, pp. 225-45; *Causeries Congolaises*, 1925.

11. N. de Clenne, "Les Chefs indigènes au Mayombe", *Africa*, VIII, 1, enero de 1935, pp. 63-75.

especialmente el caso de los kongo. Objetos de hierro y cobre se utilizaban para los pagos matrimoniales y de otras clases. El comercio de marfil y de esclavos parece haber florecido durante cientos de años. Esta región también ha estado en contacto con los europeos desde hace más tiempo que las de Rhodesia del Norte y Nyasaland, dado que la ocupación portuguesa del distrito de la costa occidental data del siglo XV. En las condiciones actuales, estos pueblos son descritos como los productores de casi todo el aceite de palmera y de coco del Congo, y parecen tener una considerable riqueza en dinero. La tierra cultivable es fértil, aunque parece existir considerable presión de la población en algunos distritos y los derechos sobre los bosques, huertos y los emplazamientos de las casas y de los huertos y las palmeras demostrarán ser importantes determinantes de los alzos de parentesco. En algunos distritos se guardan pequeñas reservas de cabras y ovejas, que se utilizan para los pagos matrimoniales, pero no existe la actitud ritual característica de los bantúes orientales y meridionales con respecto al ganado. Las diferencias de estatus económico y social estaban evidentemente marcadas en el momento de la llegada de los belgas. La esclavitud era una institución tan importante en la época anterior a la llegada de los europeos que se describía a las personas clasificadas en tres grupos: jefes, hombres libres y esclavos [12], y esta alta incidencia de la esclavitud afectaba al equilibrio del sistema de parentesco, puesto que las reglas de filiación diferían para esclavos y para hombres libres. Los jefes y los plebeyos se diferenciaban según su riqueza en posesiones materiales.

Ideología y principios de filiación y sucesión

Los mayombe creen que la sangre pasa a través de la mujer y no a través del hombre. El hijo pertenece a una serie de grupos de parentesco basados en la filiación matrilineal: el clan (*mvila*), división exógama que traza la filiación a partir de una legendaria antepasada fundadora, y que está asociado con un territorio; el matrilinaje principal (*dikanda*), subdivisión del clan, también exógamo, que reconoce la filiación directa hasta una profundidad de seis generaciones en una antepasada fundadora, y que está asociado con un distrito; el matrilinaje menor (*mvumu*, pl. *bivumu*), que es el grupo local que forma una aldea o una sección de aldea y se compone del grupo de hermanos y de hijos de las hermanas, con hermanas que se casan fuera pero que con el dinero obtenido con su trabajo contribuyen a los fondos del *mvumu* [13].

12. Van Overbergh, *op. cit.*, pp. 383, 405 y 409.

13. Utilizo el término "clan" para el grupo de mayor tamaño que traza la filiación unilineal, habitualmente putativa, a partir de una antepasada común, y "linaje" para el grupo así llamado que traza su filiación verdadera a partir de una antepasada conocida. Utilizo este término para una diversidad de grupos de parentesco basados en trazar la filiación directa por una línea, y distingo distintos tipos adjetivándolos con términos como "patrilinaje" o "matrilinaje". Encuentro que el uso que hace Evans-Pritchard de linajes "máximos", "mayores" y "menores", es muy adecuado donde hay dos o tres niveles de subdivisión del clan que se mantienen estructuralmente conectados. Utilizo el término "linaje" para abarcar cierta cantidad de distintos grupos de filiación unilineal, como los ramage descritos por Firth en Tikopia, el subclán tal como lo utiliza Malinowski para las Trobriand y la "sección" que emplea Nadel en las descripciones de los nuba.

El sistema de filiación de los kongo es similar. Van Wing habla de matriclanes (*dikanda*) que trazan la filiación a partir de una antepasada legendaria, y de matrilinajes (*luvila*), que describe como «*lignées*». El matrilinaje traza la filiación hasta una antepasada real, reconoce una cabeza común y comparte los derechos sobre una franja del territorio, pero la institución de la jefatura resulta más pronunciada en esta tribu y De Jonghe habla de «jefes coronados», «jefes de clan», «jefes de linaje» y dirigentes de aldea [14]. Los clanes también se organizan de forma algo parecida a un orden jerárquico, según las tradiciones de la primera llegada a la zona. Los kongo también reconocen como una categoría especial a los parientes del padre o *kitata*. No existe identificación legal del hijo con el matrilinaje del padre, pero los antepasados de esta línea se recuerdan durante cuatro generaciones y son honrados «por respeto».

Los descendientes del mismo padre se dice que tienen una fraternidad procedente de «la tumba del padre» [15], lo que quiere decir que fueron educados en la aldea del padre y vuelven para enterrarle allí. También se dice que son «hermanos de la misma aldea». Un reconocimiento similar de los antepasados paternos se señala claramente en el momento del matrimonio de la muchacha, puesto que ella puede convocar a los espíritus del matriclán de su padre, del matriclán de su abuelo paterno, y luego el matriclán de su abuelo materno [16]. Por esta razón habla Torday de filiación dual entre los kongo, pero el término *kitata* parece significar simplemente los parientes del padre. Es el nombre de una categoría de parientes que son honrados y recordados con afecto. Los kongo utilizan de forma similar un término colectivo para sus parientes maternos (*kingadi*), para los hermanos y hermanas de la esposa de un individuo (*kinzadi*) y para el padre y la madre de la esposa de un hijo o el marido de una hija [17].

La regla de la filiación matrilineal estaba antiguamente asociada al culto de los antepasados maternos. De Cleene señala que el jefe del clan mayombe tenía antiguamente funciones religiosas y su aldea era el centro de un culto ancestral; [18] la misma clase de culto, asociado a los antepasados del clan y el linaje, destacaba claramente entre los khimba [19]. En el caso de los kongo, las ceremonias que se celebraban por la enfermedad o la muerte de un miembro tenían lugar dentro del clan y, en ocasiones, dentro del linaje, pero este tipo de culto parece haberse acabado hace mucho tiempo entre los mayombe y los kongo desde la perspectiva actual. Los jefes mayombe se mencionan como poseedores de fetiches y se dice que los cabezas de los grupos de linaje locales tienen poderes mágicos o *kindoki*, pero De Cleene y por Van Reeth afirman explícitamente que no desempeñan ningún papel importante en el culto ancestral.

14. De Jonghe, Prefacio a Van Wing, *op. cit.*, p. VII.
15. Van Wing, *op. cit.*, p. 134; también E. Torday, *J. Roy. Anthrop. Inst.*, LVIII, 1933, p. 238.
16. Van Wing, *op. cit.*, p. 201.
17. De Jonghe, Prefacio a Van Wing, *op. cit.*, p. X.
18. De Cleene, "Le Clan matrilinéal dans la société indigène". pp. 12 y 13; Van Wing, *op. cit.*, pp. 122, 271 y 272.
19. Bittremieux, *La Société secrète des Bakhimba*, 1936.

Los principios de filiación y de afiliación son claros. Todos los mayombe nacidos libres pertenecen a los grupos de filiación matrilineales, y sólo los hijos de las esposas esclavas pertenecen al matrilinaje de su padre, o bien los descendientes de emigrantes que se han adherido a un jefe y casado con mujeres del matrilinaje del jefe. Los hijos también pueden ser obligados a pertenecer al clan del padre si sus parientes maternos han sido incapaces de devolver el pago matrimonial cuando el padre solicitó el divorcio. En este caso los hijos se mantendrán como huéspedes hasta que se haya hecho la devolución del pago, pero siempre serán reconocidos como miembros socialmente inferiores del clan de su padre [20].

Entre los mayombe, la sucesión al cargo sigue la regla matrilineal, es decir, va de hermano a hermano, a sobrino uterino y luego a nieto uterino. Los cargos hereditarios son los de jefe, cabeza de aldea o de sección de aldea, o bien hermano mayor (*khazi*) de una familia fraterna matrilineal. De Cleene afirma que los jefes, cuyos poderes parecen haber sido bastante exiguos, siempre eran sucedidos por sus hermanos, pero con respecto al cargo de cabeza de la aldea de parientes o de la sección de aldea, parece haber considerable espacio para el ejercicio de la elección dentro de la «filiación uterina» [21]. Este cargo es tan importante que los jóvenes son entrenados para él. Van Reeth describe la cuidadosa selección de dos o tres sobrinos uterinos por el cabeza de aldea y la educación de estos muchachos para su futura tarea [22]. Habitualmente la sucesión es matrilineal, pero puede designarse a un individuo completamente extraño para el cabeza de la aldea en la búsqueda de un candidato hereditario lo bastante inteligente.

Las reglas de la herencia y de la propiedad son enormemente importantes para el mantenimiento de los lazos de parentesco. La propiedad consta de los emplazamientos de las casas y de los huertos, las palmeras, los bienes domésticos y la riqueza en dinero. Cada individuo tiene derechos individuales a cultivar las tierras que le ha asignado el cabeza del matrilinaje menor (*mvumu*), pero la propiedad de este grupo de hermanos y hermanas se detenta conjuntamente y la administra el hermano mayor. Las mujeres que salen de su aldea para casarse mantienen sus posesiones diferenciadas, y el dinero resultante de la venta de la producción o de otras actividades se entrega a los hermanos mayores, y de éstos es finalmente heredado por los hijos de ellas. No está claro a partir de los datos obtenidos si existen formas de propiedad que pueden ser traspasadas de padre a hijo o de padre a hija, pero parece improbable.

El contrato matrimonial

El matrimonio mayombe se describe como un sistema por el cual un hombre obtiene el acceso carnal a una mujer y ciertos derechos claramente determinados a sus servicios y los de sus hijos adolescentes, a cambio de un pago importante en dinero o bienes. El marido mayom-

20. De Cleene, *Africa*, X, 1, enero de 1937: Deleval, *op. cit.*, p. 29.
21. De Cleene, *Inst. Roy. Colon. Belge Bull.*, IX, 1938, p. 68; Van Reeth, *op. cit.*, pp. ii y 20.
22. Ibid., p. 11.

be nunca adquiere autoridad absoluta sobre la esposa ni sobre los hijos, como veremos, pero el pago matrimonial le permite trasladar a la novia a su aldea inmediatamente después del matrimonio; sus derechos sexuales sobre ella son exclusivos y los pagos por daños y perjuicios en caso de adulterio son costosos. En los viejos tiempos, en realidad, el adulterio era un crimen que se castigaba con la pena de muerte.

Los pagos matrimoniales pueden calificarse de importantes en relación con los símbolos y regalos que se intercambian por el matrimonio en otras sociedades del tipo elegido. Van Reeth habla de 50 piezas de tela valoradas en 12 francos cada una en los viejos tiempos; de 400 a 500 francos en dinero después de la guerra de 1914-18, y un índice en 1936 de unos 3.000 francos[23]. Weeks presenta cifras para el Bajo Congo en general como sigue: 55 cuentas (muy escasas y apreciadas) en 1885; 30 piezas de tela por valor de 9 libras en 1883; y cuentas o dinero por valor de 20 libras en 1914[24]. Van Wing da cifras de 40 a 60 francos hasta 100 francos para los mpungu entre 1910 y 1915[25]. Un material interesante lo proporciona Mertens en 1948 para el grupo banbata, en el que compara los pagos matrimoniales con el salario medio del trabajador no especializado, por ejemplo 1.500 a 2.000 francos de pagos matrimoniales totales hechos por un hombre que gana 50 francos al mes[26].

La mujer mayombe, aunque potencialmente es la fundadora de su linaje, tiene claramente una posición inferior cuando se casa en la aldea del marido. Allí es una extranjera. De Cleene la describe como una sirvienta en la aldea del marido (*«Elle n'est d'ailleurs qu'en service chez son mari»*)[27]. No está claro si finalmente es incorporada, de alguna forma, al grupo del marido. Cuando está recién casada resulta evidente que es claramente una extraña en el *mvumu* del marido. Por otra parte, los servicios que debe prestar al marido están limitados por la costumbre. Si se le pide que haga algo fuera de las tareas prescritas, por el marido o por los hermanos de él, debe pagársele algo adicional por su trabajo; de hecho, un etnógrafo belga utiliza el término «salarios» cuando describe tales pagos. Además, la esposa, como ya se ha señalado, mantiene su propia propiedad diferenciada. Tiene sus propios huertos, de los que sólo tiene obligación de entregar la mitad de la producción al marido, mientras que ella personalmente controla el resto y habitualmente lo da a los miembros de su propio *mvuma*. Tanto en términos de intereses económicos como de principios de afiliación, evidentemente la mujer está muy íntimamente identificada durante toda su vida con sus parientes maternos.

En este caso, el pago matrimonial cumple funciones distintas de las adscritas al *lobola* de los bantúes patrilineales de Africa oriental y del sur, pero igualmente constituye un elemento sin importancia del contrato. Van Reeth demuestra que cuando una muchacha se casa sin per-

23. Van Reeth, *op. cit.*, p. 196.
24. Weeks, *op. cit.*, p. 142.
25. Van Wing, *op. cit.*, pp. 205-9.
26. V. Mertens, "Le Mariage chez les Bambata (Bakongo) et ses leçons sociales", *Zaire*, II, 10, diciembre de 1948, pp. 1099-126.
27. De Cleene, *Africa*, X, 1, enero de 1937, p. 4.

miso de su propio *mvumu*, el marido entregará un pago desacostumbradamente elevado a los *khazi* de ella, obteniendo así la completa posesión de ella y de sus hijos. Entonces ella cede todos los derechos sobre la propiedad de su herencia matrilineal[28]. La compensación matrimonial la proporcionan los hombres del matrilinaje del novio y esto parece concederles determinados derechos residuales sobre la novia. Los hermanos del marido pueden tener hijos con la esposa si el marido es impotente, y pueden recibirla en herencia, si enviuda, con tan sólo añadir una pequeña cantidad al pago original.

El padre tiene determinados derechos sobre los servicios de los hijos durante su primera juventud. Todo hombre entrega sus ingresos a su padre hasta que se casa, momento en que vuelve a su propio *mvumu*, pero es probable que estos derechos se consideren una devolución de la cantidad que el individuo paga por el mantenimiento de los hijos de su esposa y por el hecho de que sea responsable de pagar las deudas de ellos y proporcionarles magos para que los curen cuando enferman. En caso de divorcio, se devuelve el pago matrimonial, sea entero o en parte, y en ese caso los hijos pasan a vivir inmediatamente con los hermanos de la madre. En realidad, se dice que los *khazi* vienen a buscar a los hijos de su madre para indicar que quiere que haya divorcio[29].

Autoridad

Los hijos permanecen sometidos a la autoridad del padre hasta una edad que se describe de diversas formas, hasta la pubertad, o incluso antes, o hasta el matrimonio[30]. Mientras son pequeños, el padre tiene considerables poderes sobre los hijos, y si el *khazi* desea llevarse dos o tres de los hijos de su hermana para prepararlos como herederos desde una temprana edad, debe hacerlo con el consentimiento del padre[31]. Pero De Cleene dice que puede conseguir la obediencia apelando a la buena voluntad de los hijos o mediante el uso de «artificios». Si es dictatorial, la madre le recuerda que los hijos no le pertenecen y que se marcharán inmediatamente con el tío materno si no son bien tratados[32]. Deleval comenta el afecto de los hijos por el padre, pero dice que la madre suele ser quien mantiene la disciplina[33]. Van Reeth dice que si el hijo se escapa y acude a su *khazi*, el padre tiene que hacer una solicitud formal para que vuelva. De cualquier forma, cualesquiera que sean los poderes temporales del padre, el hermano de la madre siempre tiene derechos superiores. El chico intratable es enviado por el padre a casa de los parientes de la madre para que sea corregido. El *khazi* aparece si uno de los sobrinos o sobrinas está enfermo, especialmente si sospecha de brujería. Cuando son adolescentes y pasan a vivir a la aldea

28. Van Reeth, *op. cit.*, p. 27.
29. Van Reeth, *op. cit.*, p. 20.
30. Van Wing da la cifra de 8-10 años para los kongo, *op cit.*, p. 261; Van Reeth, *op. cit.*, p. 20.
31. Al parecer también se escogen muchachas para ser adiestradas de esta forma y son enviadas con la hermana de la madre. No está claro para qué son preparadas y por qué deben ser enviadas a una mujer que no vive en el *mvumu*. Van Reeth, *op. cit.*, p. 11.
32. De Cleene, *Africa*, x, 1, enero de 1937, p. 8.
33. Deleval, *op. cit.*, p. 31.

del *khazi*, éste tiene derechos absolutos sobre sus servicios y puede venderlos como esclavos y decidir su matrimonio. Proporciona los pagos matrimoniales de los muchachos, con ayuda de los hombres de su *mvumu*. Recibe los que se hacen por las chicas. Ni los muchachos ni las muchachas pueden abandonar su *mvumu*, a menos que hayan sido convertidos en esclavos o se hayan negado a casarse con el cónyuge escogido (véase p. 244). Incluso cuando un hombre ha escogido vivir con su padre durante toda la vida de éste, lo que ocurre en ocasiones en el caso de un padre de alto origen o de gran riqueza, regresa con los parientes de su madre una vez que ha fallecido su padre. En estas circunstancias poco habituales, en la aldea de su padre se le llama «el jefe extranjero» (*fumu angani*) y recibe un especial respeto [34].

De Cleene cita la descripción de Mertens de una forma aún más extrema de avunculado entre los badzing [35]. En esta tribu el jefe coronado puede pegar a sus sobrinos y sobrinas y venderlos para que se beneficie el matrilinaje o con objeto de liquidar sus deudas o para acumular esposas. En esta región el padre puede volver a comprar a su hijo o hija, pero nunca puede asegurarles la pertenencia al clan, y cuando él muere son despreciados como esclavos.

Unidades residenciales

Entre los mayombe, la unidad doméstica básica es la familia polígama parental constituida por el hombre, sus esposas y los hijos pequeños. Tal residencia doméstica también incluía las chozas de los esclavos en los tiempos anteriores a la llegada de los europeos. Esta familia polígama se diferencia de la de los bantúes patrilineales de Africa oriental y del sur, puesto que nunca puede convertirse en una gran familia. Los hijos y las hijas del cabeza de la residencia doméstica siempre se casan y establecen en otra parte, y por tanto los mayombe no viven normalmente con sus nietos, sean hijos de sus hijos, como ocurre entre los ila, o hijos de sus hijas, como entre los bemba (véase p. 255) [36].

No obstante, el cabeza de familia tiene muchachos jóvenes y hombres casados que dependen de él. Son los hijos de las hermanas, que se califican de sus «súbditos». Aparentemente, los sobrinos solteros forman parte de la unidad doméstica y las esposas del tío guisan para ellos, pero no está claro si los sobrinos casados forman parte de la residencia doméstica en el sentido de vivir en el círculo de chozas diferenciado de alguna forma del resto de la aldea, o si se organizan de alguna forma alrededor. Tampoco está claro si todos los hijos de las distintas esposas se adhieren a un hermano mayor.

No obstante, lo cierto es que los hijos de una madre, junto con sus

34. De Cleene, *Africa*, X, 1, enero de 1937, p. 8; también Deleval, *op. cit.*, p. 32.
35. J. Mertens, *Les Baldzing de la Kamtsha*, Inst. Roy. Colon. Belge Mémoires, 1935. Véase también De Cleene, *op. cit.*, 1946, p. 36.
36. Digo "normalmente" porque está bastante claro que algunos hijos permanecen con sus padres, al menos en algunas zonas, tanto por la descripción de Van Reeth de la selección de determinados sobrinos para herederos como por la afirmación de De Cleene de que los hijos de los hombres ricos pueden sentirse tentados a permanecer con su padre. Evidentemente, se trata de un punto en el que resultaría útil un análisis más detallado de la composición de aldeas concretas.

esposas e hijos pequeños, los hijos mayores de sus hermanas, casados y solteros, y las hijas solteras pero adolescentes de sus hermanas constituyen la familia compuesta, que reconoce la autoridad del hermano mayor (el *ngadi khazi*) y tiene la propiedad de la tierra en común, asignándose luego los huertos y árboles individuales. Esta familia fraterna matrilineal constituye, en primera instancia, el núcleo de la aldea, pero naturalmente la familia extensa crece con el paso de los años. Las unidades domésticas de los hermanos se ven incrementadas con las de sus sobrinos casados, hasta que existen dos grupos, si no tres, de hermanos casados residentes en la misma aldea. En ocasiones las nuevas comunidades se dividen, como ocurre en el caso de otras sociedades bantúes, pero en apariencia esto no sucede con frecuencia y algunos *bivumu* alcanzan el tamaño de 300 o 400 habitantes.

Entre los mayombe se puede distinguir un matrilinaje corporativo en el sentido de un grupo de hombres y mujeres que trazan su filiación directamente desde una antepasada común, tienen tierras y propiedades en común, que los hombres cultivan juntos y al que las mujeres contribuyen con dinero, y que aceptan todos la autoridad de un hermano mayor. Los hombres del matrilinaje y sus esposas y sus hijos pequeños constituyen el asentamiento de parentesco, que consiste en una familia fraterna extensa o en varias de estas familias extensas. Tanto el grupo de filiación como el grupo residencial son denominados por los mayombe *bivumu*.

El *mvumu* es un tipo muy interesante de unidad residencial en razón de sus posesiones y actividades conjuntas y la señalada autoridad de su cabeza, el *khazi* o «protector»[37]. Este dirigente puede ser el mayor de un grupo de hermanos o puede haber sido elegido entre los hombres más comptentes que constituyen los ancianos del *mvumu*, o bien ser uno de los dos o tres muchachos escogidos como dirigentes potenciales y educados por el *khazi* para el cargo (véase p. 243). Como se ha visto, también puede ser un extraño especialmente elegido por sus dotes de líder y traído al *mvumu* con ese objeto.

El *khazi* tiene la suprema autoridad sobre los miembros del matrilinaje. De acuerdo con la descripción de Van Reeth, asigna la tierra, las palmeras y los emplazamientos de los huertos de entre los que tienen en común los hombres del *mvumu*[38]. Está a cargo del fondo común creado mediante un impuesto sobre las ganancias de los hombres y las contribuciones de las mujeres ausentes que envían su parte del dinero que pueden ganar vendiendo el producto de los huertos (véase p. 244). Este dinero se utiliza para proporcionar la compensación matrimonial a los hombres y también dotes a las muchachas, y para pagar los gastos de las bodas de estas últimas. También sirve para pagar los servicios de los magos (*féticheurs*) o de los curanderos, si se necesitan para algún miembro del grupo (véase p. 262), así como para los gastos de los funerales. Van Reeth resalta el hecho de que el *khazi* está a cargo del trabajo de

37. De Cleene, *Inst. Roy Colon Belge Bull.* IX, 1936, p. 64. Como individuo distinto del verdadero hermano mayor, el *ngadi khazi*.
38. Van Reeth, *op. cit.*, pp. 18 y 19.

los hombres de su *mvumu* más bien que de sus verdaderas propiedades [39]. Son sus «súbditos» (*bilezi*) y podía, en los viejos tiempos, caso de necesidad, venderlos como esclavos. El *khazi* actúa de juez en las disputas dentro del *mvumu* y su trabajo consiste en evitar las peleas que puedan romper al grupo y actuar de árbitro en las negociaciones matrimoniales y en las discusiones sobre la cantidad de compensación matrimonial que debe devolverse caso de divorcio. Debe utilizar el fondo común cuidadosamente, con objeto de mantener unidos a los miembros de la *mvume* y especialmente debe evitar el despilfarro. Finalmente, protege al grupo contra la brujería y hace esto gracias a su propia y potente magia (*kindoki*).

Habitualmente los miembros de la *mvumu* constituyen una aldea, pero se pueden construir juntas varias *bivumu* y, en tal caso, cada una mantiene su propio centro y su propio *khazi* que la preside. Los *khazis* de tal ciudad o aldea conjunta constituyen un consejo [40].

En el siguiente diagrama se verá que la familia fraterna matrilineal compuesta de los dos hermanos *A* y *A1* y los hijos de sus hermanas *a* y *a1*, y los hijos de las hijas de estas últimas *a2* y *a3*, crecen en dos o tres generaciones para constituir un grupo más amplio de parientes maternos en que aparecen nuevas familias fraternas matrilineales extensas. *A2* y *A3* bien pueden constituir los núcleos de tales nuevas familias extensas, y uno o más de éstos pueden a su vez escindirse y constituir una nueva *mvumu*. Por supuesto, la poligamia incrementa el número de residentes en tal comunidad, pero no el número de miembros del matrilinaje, puesto que, por muchas esposas que tenga un individuo y por muchos hijos que puedan darle, no se convertirán en miembros del *mvumu*.

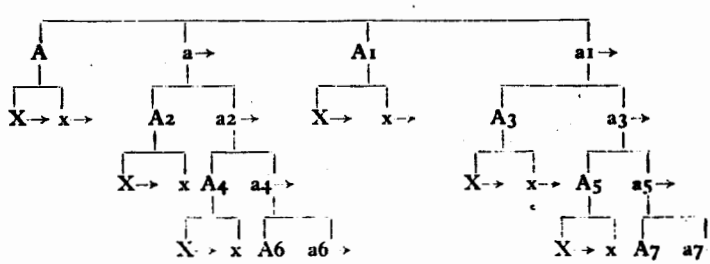


Diagrama I

39. *Ibid.*, p. 14.
40. Los matrilinajes corporativos que comparten fondos y una familia fraternal matrilineal como base de la unidad residencial también existen entre los sakata y los songo (Véase referencia en p. 240 n. 8).

La fuerza y la permanencia de la *mvumu* es resaltada probablemente por la escasez de tierras, que hace que los jóvenes deseen volver a las aldeas de sus tíos maternos para reclamar sus derechos sobre los lugares de los huertos, y posiblemente también la importancia que se concede a la propiedad permanente de las palmeras, que producen beneficios durante un largo período de años. Los fondos comunes de la *mvumu* parecen consistir, fundamentalmente, en dinero, y parece probable que el uso de la moneda legal también colabore a la naturaleza corporativa del matrilinaje, por curioso que pueda parecer. Es un sistema conveniente, en el que las hermanas ausentes pueden enviar contribuciones a la *mvumu* y eso hace posible abastecer todas las necesidades de la *mvumu* desde una sola fuente y, por tanto, desde una sola mano: la del *khazi*.

En tales unidades residenciales las relaciones nucleares son llanamente las que existen entre hermanos, y entre los hermanos y los hijos de sus hermanas. Se trata de un grupo basado en los lazos entre los hombres y no en los lazos entre las mujeres. El muchacho mayombe está estrechamente ligado a sus hermanos durante toda su vida. Vive con ellos en la residencia doméstica de su padre; se traslada con ellos a su propio *mvumu* al alcanzar la pubertad. Está ligado a ellos por lazos de cooperación económica y propiedad común durante toda la vida. Con los medio-hermanos paternos, por otra parte, tiene pocos vínculos una vez pasados los tiempos de la primera infancia, puesto que los medio-hermanos se separan cuando llega el momento de establecerse en sus distintas *bivumu*.

(Tipo B1) El grupo bemba-bisa-lamba

Un tipo muy distinto de organización matrilineal se encuentra entre un grupo de pueblos emparentados que se extienden desde la cuenca del Luapula por toda la meseta situada en el nordeste de Rodesia y algunas partes del noroeste de Rodesia. Estas tribus siguen reglas de sucesión y filiación matrilineales. Contratan el matrimonio mediante servicios y pagos simbólicos y una serie de actos rituales que proporcionan al novio el derecho fundamental, pero no inmediato, de llevarse a la novia a su propia aldea. Existen, pues, reglas variables de residencia matrimonial y la autoridad se reparte entre el padre y el hermano de la madre.

Los bemba y los lala de la meseta nororiental de Rodesia del Norte, los bisa y otros pobladores de los pantanos de Bangweulu, y los lamba del río Kafue parecen tener un sistema familiar muy similar. Los kaonde y los lunda de la provincia de Kasempa son probablemente de un tipo similar, pero tenemos escasa información sobre su sistema de parentesco, únicamente procedente de la obra de Melland publicada en 1923 [41].

He escogido a los bemba como característicos del grupo, porque sobre esta tribu tengo un material completísimo, que recogí durante las

41. F. W. Melland, *In Witch-bound Africa*, 1923.

dos visitas hechas en 1930 y 1933, respectivamente[42]. Los lamba fueron descritos por Doke en 1931, pero no hay información sobre los lala, por lo que he conseguido saber[43].

Los bisa viven en el distrito de Mpika, en el norodeste de Rodesia, y también en algunas de las islas y tierra firme adyacente del lago Bangweulu. Estos pueblos no han sido descritos con detalle. Visité los pantanos de Bangweulu en 1934 durante un período de seis semanas. Aunque fue breve mi visita, me permitió establecer el hecho de que en el sistema de parentesco de este pueblo destacaba más el aspecto matrilineal que en el de los bemba, a quienes se parecen estrechamente en otros aspectos. No visité a los bisa, instalados más al este de la misma meseta.

Determinantes económicos

Los pueblos de este grupo son pobres en recursos económicos en comparación con los del Bajo Congo. Su cultura material está menos desarrollada y hace menos tiempo que están en contacto con los europeos. El suelo sobre el que viven la mayor parte de ellos es más pobre y las cosechas que obtienen, sobre todo mijo, sorgo y maíz, todavía no las explotan sobre una base comercial, por lo que proporcionan pocos ingresos en forma de dinero. La mayor parte de estos pueblos son agricultores itinerantes, que trasladan sus aldeas cada cuatro o siete años. Los bemba, los lala y los lamba viven muy desperdigados en una tierra de maleza, con abundancia de tierra para el cultivo. En 1934 se calculó una densidad de 3,65 habitantes bemba por milla cuadrada. La mosca tse-tse impide la existencia de ganado, a excepción de algunas cabras ocasionales. Prácticamente, pues, no existe entre estos pueblos riqueza heredable, ni en forma de tierra, ni de rebaños ni de dinero, y naturalmente este hecho influye profundamente en la naturaleza de sus grupos residenciales y de parentesco.

Los bisha, los ushi y los unga, por otra parte, viven en los pantanos de Bangweulu donde la tierra cultivable es escasa, los derechos de pesca en el lago y en el río principal son muy valorados, y donde se ha desarrollado un considerable comercio de pescado gracias a las condiciones modernas.

Creo que investigaciones más exhaustivas demostrarán que algunas de las variaciones de la estructura familiar de los pueblos de los pantanos se deben a estas diferencias de recursos económicos.

Ideología y principios de filiación

Según el dogma bemba, la sangre pasa a través de la mujer y no a través del hombre. El semen se limita a activar el feto colocado en el vientre. Directamente asociado con esta teoría de la procreación está el énfasis que ponen los bemba en los lazos del hombre con su hermana

42. Resumo aquí la información contenida en mi "Mother-right in Central Africa", en *Essays Presented to C. G. Seligman*, 1936; *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, 1939; *Bemba Marriage and Modern Economic Conditions*, Rhodes-Livingstone Institute Paper N.° 3, 1940; y un ensayo en *African Political Systems*, 1940. Mis datos sobre los bisa y otros pueblos de los pantanos todavía no se han publicado.

43. C. W. Doke, *The Lamba*, 1931.

«nacida del mismo vientre» y con los hijos de ella, sus sobrinos y sobrinas uterinas. En el clan real, la obligación de cada mujer es engendrar tantos hijos como pueda para que sucedan a sus hermanos, sin tener en cuenta el estatus de los padres, tiene permitido, e incluso se espera que lo haga, tener hijos con una serie de amantes para seguir adelante la línea [44]. Las antepasadas se recuerdan por el número de hijos que tuvieron, e incluso el consorte de una princesa, que no es en absoluto miembro del clan real, puede resultar una figura importante en la leyenda tribal si ha engendrado muchos hijos para la casa real.

Asociado con esta teoría de la filiación unilineal se encuentra el dogma de los espíritus tutores matrilineales pertenecientes a la tierra. Los antepasados entran en el vientre de la mujer preñada y se convierten en el espíritu guardián del niño que va a nacer, y tales antepasados pueden ser de ambos sexos. Un interesante índice del distinto equilibrio matrilineal-patrilineal dentro y fuera de la dinastía reinante es el hecho de que, tratándose de plebeyos, el espíritu guardián puede pertenecer a la línea del padre o de la madre, mientras que en el clan real sólo los antepasados y antepasadas maternos regresan para actuar de guardianes del niño. Tanto en el caso de los plebeyos como en el de los matrilinajes de los jefes, los espíritus ofendidos de la línea del padre pueden regresar para afligir a los vivos con castigos, y la maldición del padre o de la hermana del padre son especialmente temidas.

El niño pertenece al clan totémico (*mukoa*) de la madre y esta pertenencia al clan conlleva los derechos de hospitalidad, compensación de la sangre, oficios funerarios recíprocos dentro de los clanes emparejados [45], formas de bienvenida y relaciones burlescas, y reglas de exogamia. El niño también reconoce lazos de alguna forma con el clan del padre, del que fácilmente recibe el nombre en cuanto lo pide. Los hijos de los hombres que pertenecen al clan real, como es natural, intentan resaltar sus vínculos con el padre más bien que con la madre y reciben títulos especiales como el de «hijos de los jefes». Los hijos adoptan el nombre propio del padre, no el de la madre.

Los bemba también reconocen la pertenencia a un matrilinaje o «casa» (*yanda*). Este es un grupo laxamente organizado que reconoce su filiación a partir de una antepasada de hace 3 o 4 generaciones, en el caso de los plebeyos, 13 o 20 generaciones en el caso de los cargos oficiales de la corte, y entre 25 y 30 en el caso del propio jefe soberano. Este matrilinaje se compone de un hombre, sus hermanos y hermanas, los hijos e hijas de sus hermanas, los hijos de las hermanas de su madre y su madre, y los hermanos y hermanas de ella. La «casa» no es una unidad local ni es corporativa en el sentido de tener propiedades en común

44. Nótese que entre los mayombe, con sus matrilinajes corporativos, se cree que la obligación de toda mujer es tener tantos hijos como sea posible para sus hermanos, mientras que entre los bemba la insistencia sólo es fuerte en el caso de las mujeres reales, y sólo la dinastía gobernante puede ser reconocida como un matrilinaje corporativo en cualquier sentido de la expresión. M. G. Marwick me dice que entre los cewa se deseaban hijos simplemente para contar con futuros trabajadores y para hacer los matrimonios más estables.

45. *Cf.* mi "Reciprocal Clan Relations", *Man*, XXXVII, 1937, pp. 188-93.

o aceptar una autoridad común, pero es un grupo en el que se reconoce la sucesión a los cargos y que proporciona esposas en el caso de defecto en el contrato matrimonial. La autoridad del individuo más antiguo genealógicamente de la «casa» es ahora de un tipo bastante tenue. Su palabra prepondera en las cuestiones relativas al matrimonio y en otras cuestiones familiares. Es convocado en todas las ocasiones rituales. Antiguamente podía vender a los miembros del matrilinaje como esclavos.

Las reglas de sucesión siguen la pauta matrilineal normal. El individuo es sucedido por su hermano, por el hijo de su hermana, o por el hijo de la hija de la hermana; y una mujer teóricamente por su hermana, pero en la práctica por la nieta uterina [46]. No tengo suficientes datos para mostrar claramente el ámbito del matrilinaje que actúa como unidad de sucesión, pero la mayor parte de las genealogías de los plebeyos sólo reconocen una profundidad de tres o cuatro generaciones, y la sucesión de los hermanos y de los hermanos clasificatorios parece tener lugar dentro de esta unidad [47].

La sucesión a la jefatura sólo es un caso especial de la «sucesión a los cargos» (*ukupyanika*) característica de los bemba, mediante el cual se traspasa al heredero o heredera escogido el estatus social y la posición de parentesco de cada difunto. Debe encontrarse un sucesor que adquiera el espíritu guardián de la persona recientemente fallecida, y el arco del hombre y el cinturón de la mujer, al que debe tratarse con el nombre del difunto y con el mismo término de parentesco. En el caso de un hombre importante, normalmente el sucesor utilizará el nombre del desaparecido, pero cuando el difunto es una persona sin importancia el nombre desaparece, aunque los compañeros recordarán, si se les pregunta, qué nombre ha sido «comido» [48].

Entre los bemba, la herencia de la propiedad personal no es un determinante importante del sentimiento de parentesco, puesto que la mayor parte de las posesiones son perecederas y el difunto deja poco más que su arco hreditario, el uso de la casa, que se estropea al cabo de pocos años, o la cosecha de los huertos que pronto se transforman en maleza. La sucesión al cargo y a las posiciones de autoridad y el derecho de tener acceso a los espíritus de los antepasados son los vínculos significativos entre una y otra generación. Los bemba suceden bien a la posición de la dinastía gobernante o bien al estatus social que el plebeyo se ha ganado por sí mismo mediante su esfuerzo personal durante el curso de su vida. No se hereda el título de cabeza de clan o de linaje, sino el estatus personal concreto que el hombre o la mujer han alcanzado, y de hecho he encontrado que los nombres de las personas sin importancia se olvidan rápidamente, mientras que los de los individuos eminentes o los de las madres de grandes familias se recuerdan durante varias generaciones.

46. La hija no puede suceder a la madre o bien debe convertirse en el equivalente social de la esposa de su padre.
47. *Cf.* W. V. Brelsford, *The Sucession of Bemba Chiefs*, 1944, y mi ensayo de *African Political Systems*, 1940.
48. Tal forma de sucesión "a las cargas" parece existir también entre los lamba (véase Doke, *op. cit.*) así como entre los cewa y los yao.

El contrato matrimonial

Mediante el contrato matrimonial bemba, el hombre entrega una serie de pequeños pagos y una aportación a la ceremonia de iniciación de su novia. También trabaja para sus suegros durante un número indeterminado de años. Los pagos que entregaba el novio eran, y son, pequeños en comparación con los elevados pagos matrimoniales de la zona de los kongo. Consistían en uno o más vestidos de corteza vegetal o algunas azadas en los viejos tiempos, y en la actualidad algo así como 5 o 10 chelines; 3 libras se consideraría un pago muy elevado [49]. En las condiciones actuales, el novio que está trabajando lejos en las minas envía dinero específicamente «para cortar los árboles para su suegro», si no puede hacer los años de servicios.

A través de estos servicios el marido adquiere varios derechos sobre su esposa y sus hijos. En los primeros meses de matrimonio, la muchacha simplemente le limpia la casa y hace pequeños servicios para él. Más tarde duerme en la choza de él, hasta el momento de la pubertad, momento en que es retirada hasta que se ha completado su ceremonia de iniciación y ha tenido lugar la consumación formal del matrimonio. En adelante, el marido tiene derechos sexuales absolutos sobre la esposa, excepto en el caso del consorte de una princesa real, y las multas por adulterio eran muy severas en los viejos tiempos. El marido también tiene derecho al trabajo de la mujer y ella muy raras veces tiene un granero aparte propio, aunque reparte el grano en el granero de la familia. Se trata de una sociedad con predominio del varón y, aun cuando la filiación se reconoce por línea materna, la esposa está muy sometida al control del marido, pese a ser éste un extraño en la aldea de la esposa.

Los padres de la esposa dan al yerno una serie de «regalos de respeto» en forma de alimentos, y estos actos de cortesía son muy apreciados y señalan las distintas etapas de su aceptación como yerno permanente. Por último, se celebra el rito conocido como el *kuingishya* o «la entrada del yerno», y mediante este acto ritual se suprimen los últimos tabús entre los parientes políticos y definitivamente el joven es aceptado como miembro del *lupwa*, la familia o el grupo de parientes estrechamente relacionados de la esposa. Aunque pueda parecer paradójico, una vez el joven es admitido en la familia tiene libertad para trasladar a su esposa y a los hijos a su propia aldea, caso de desear hacerlo. Por esta razón he descrito el contrato matrimonial como matrimonio con derecho aplazado de traslado de la novia. El derecho no siempre se ejerce, pues algunos jóvenes maridos pueden haberse instalado a gusto en las aldeas de sus esposas y desear quedarse allí. No hice ninguna estimación cuantitativa del índice de conversión de tales matrimonios entre los bemba, pero Barnes y Mitchell presentan la cifra del 36 por ciento para la conversión de tales matrimonios entre los lamba [50]. Me parece

49. T. Cullen-Young utiliza en realidad el término "matrimonios de transferencia simbólica" para este tipo de unión. Véase su "Tribal Admixture in Nyasaland", *J. Roy. Anthrop. Inst.*, LIII, 1933, pp. pp. 1-8; *cf.* también mi *Bemba Marriage and Present Economic Conditions.*

50. J. Barnes y C. Mitchell, *The Lamba Village: a Report of a Social Survey*, 1946.

probable que el índice de conversión sea mucho más alto entre los bemba, puesto que en esta zona es mayor el poder del padre.

Una vez el marido ha sido admitido en la familia de la esposa, adquiere diversos derechos matrimoniales subsidiarios. Por ejemplo, puede solicitar en matrimonio a la hermana de su esposa y no tiene que prestar servicios al suegro por esta unión. Por otra parte, incluso cuando ha trasladado a la esposa a su propia aldea, ella no necesariamente se convierte en miembro permanente de este grupo. Probablemente volverá con su propia gente a la muerte del marido o incluso cuando haya cesado de tener hijos. El hermano del marido puede heredarla si ella lo desea; esto de ninguna manera se considera un derecho, sino más bien algo que puede ser un arreglo conveniente para el sostenimiento de ella.

Se verá que la relación matrimonial, en esta zona, es algo que se va creando progresivamente. El hombre construye su choza en la aldea de su esposa y vive allí durante cuatro o cinco años o incluso más tiempo. Durante este tiempo gradualmente va teniendo libertad para unirse a las actividades de los parientes de su esposa mediante una serie de actos rituales que van acabando con los tabús que le mantienen apartado de sus parientes políticos; pero el matrimonio bemba, en sus primeras etapas, tiene muchos elementos de una unión de prueba o temporal. El novio dejará la aldea de la esposa durante las primeras etapas del matrimonio si cree que no está siendo tratado con respeto, y en este caso no parece hacer falta ningún acto formal de divorcio; en cualquier caso, antiguamente, el divorcio bemba no suponía la devolución de los pagos simbólicos ni de daños y perjuicios por los servicios prestados. Los parientes políticos de un hombre también podían negarle el derecho a trasladar a su esposa y a los hijos de ella a la propia aldea después de tres o cuatro años de residencia, y en ocasiones la propia esposa se niega a seguir al marido porque no quiere abandonar su familia. Sólo en el caso de que el matrimonio tenga éxito, cuando el hombre ha demostrado ser un buen marido y un buen yerno y ha tenido hijos, obtiene el derecho a trasladar a la novia a la comunidad de su propia elección, sea a la del hermano de su madre o incluso a la de su padre, o bien, en el caso de que un hombre de edad madura, a crear una aldea propia.

Autoridad doméstica

La autoridad sobre los hijos bemba se reparte entre el padre y el hermano de la madre. Antiguamente el tío materno tenía derechos de vida y muerte sobre los hijos de la hermana y podía venderlos como esclavos o utilizarlos para pagar deudas de sangre contraídas por algún miembro del matrilinaje. Todavía sigue pudiendo intervenir en los asuntos del matrimonio y puede reclamar parte del pago matrimonial de las chicas. Todavía tiene derecho a apartar del marido a la hija de la hermana y casarla con cualquiera con quien tenga una obligación. Pero el padre tiene autoridad sobre los hijos durante su juventud y puede mantener su autoridad si es una persona de fuerte personalidad, con orígenes y estatus. De este modo, el jefe podrá retener a sus hijos y a sus sobrinos maternos con él, y podrá pasarles a algunos cargos de dirigente. En realidad, podría decirse que todos los miembros del clan real

tratan de conseguir el control de sus hijos oponiéndose a la autoridad del hermano de la madre.

El padre siempre es consultado sobre el matrimonio de su hija, incluso si hace tiempo que se ha divorciado de la madre, y tiene derecho a reclamar parte del pago matrimonial.

El avunculado me pareció que estaba mucho más fuertemente desarrollado entre los bisa y otras tribus bantúes, y éste también parece ser el caso entre los cewa, según Marwick. Se me ocurrió que este hecho podría ponerse en correlación con la ausencia de gobierno fuerte centralizado y de clan gobernante, y por tanto me interesé por escuchar a un bemba educado que prestó la siguiente declaración voluntaria: «El padre es más fuerte entre los bemba que entre los bisa. Es un problema de jefatura. Los miembros del clan del cocodrilo siempre tratan de retener a sus propios hijos así como a los hijos de sus hermanas». ¿Existe una correlación entre la autoridad dividida, como se produce entre el padre y el hermano de la madre, y la existencia de diferenciación social y un sistema político jerárquico? Es una sugerencia que precisa de comprobación en otras zonas.

Aparte de los poderes que el hombre puede conseguir sobre la esposa y los hijos, en cuanto diferenciados de los del hermano de la madre, todo bemba que crea un matrimonio permanente exige su autoridad por otra diversidad de métodos. Para empezar, gana como abuelo lo que pierde como padre. El novio bemba comienza su vida matrimonial como extranjero en la aldea de su esposa, pero dado que sus hijos permanecen con él durante algunos años después del matrimonio, construye una gran familia compuesta de sus hijas, los maridos y los hijos de ellas. En algunos casos puede convencer a sus yernos para que se queden de forma permanente con él, mientras que en otros incluso consigue retener a sus propios hijos en su aldea. Con el tiempo, algunos de los hijos de sus hermanas se decidirán a instalarse con sus esposas junto a él, de tal forma que será el cabeza de un grupo de composición bastante heterogénea.

Unidades residenciales

Se verá que la unidad doméstica básica de los bemba es una familia extensa matrilineal del tipo padre-hija, es decir, un grupo compuesto de un hombre, su esposa, sus hijas recién casadas y los maridos e hijos de ellas. Esta familia extensa está compuesta de distintas familias parentales que se alojan en chozas de la misma aldea y no están separados por ningún signo externo del resto de la comunidad; pero debe reconocerse que forman una unidad doméstica, puesto que los grupos domésticos de las hijas están estrechamente vinculados al de su madre. Cuando se casa una joven pareja, durante algunos años no tiene huertos ni granero propios, y la chica ni siquiera tiene hogar propio durante un año o dos. Durante el intervalo, la comida se guisa en la casa de la madre y se le entregan los platos al marido sentado en el albergue de los hombres. Una vez la muchacha ha recibido su hogar, todavía se hacen en común gran parte de las comidas y los huertos de la madre y la hija están muy cerca unos de otros.

Desde ciertos puntos de vista, la familia extensa bemba podría ser descrita como patriarcal, puesto que la autoridad del abuelo sobre el pequeño grupo de grupos domésticos dependientes de él resulta muy marcada. Cierto que, según la teoría bemba, el lazo importante es el existente entre la madre y la hija. Si el padre muere, o se divorcia, la madre continuará viviendo con las hijas casadas y los yernos, y constituirá una unidad doméstica en lo referente a cocina y huertos; pero mientras está vivo el padre, y si el matrimonio se ha mantenido estable durante muchos años, evidentemente él es el cabeza de la gran familia. La casa se dice que es de él y no de ella. El elige los emplazamientos de los huertos y supervisa el trabajo de los yernos. De estos últimos se dice en ocasiones que «trabajan para el suegro» y a veces que «cortan árboles para la suegra». Parece depender del estatus social relativo y la personalidad del hombre y la mujer en cuestión. Pero es cierto que la posición del abuelo bemba es una posición de gran poder y autoridad, y en algunos aspectos es más envidiable que la del abuelo de la típica comunidad bantú patrilineal, puesto que el cabeza de la gran familia bemba ha alcanzado su dominio gracias a su esfuerzo personal y no gracias a la ayuda de sus hermanos ni de su patrilinaje. El estatus de cabeza de la gran familia se refleja en el mundo de los espíritus. Los nombres de los abuelos maternos se recuerdan en las oraciones, así como los de los tíos maternos, tanto de los hombres como de las mujeres, incluso cuando —como puede verse— estas dos personas según las reglas de fiilación pertenezcan a clanes distintos. El individuo reza a sus propios antepasados con ocasión de las aflicciones familiares y en algunas ocasiones se dirige también a los de su esposa [51].

La familia extensa se convierte en una unidad todavía más estable cuando ha tenido lugar un matrimonio entre primos cruzados. Ambos tipos de matrimonios entre primos cruzados se practican en la sociedad bemba, pero creo que el matrimonio de la hija de un hombre con el hijo de su hermana es el más común. Tal matrimonio introduce en la aldea yernos que no son extraños, sino que están estrechamente identificados, por filiación, con el hombre dirigente del grupo.

Aunque la familia del tipo padre-hija constituya la unidad doméstica básica, puede existir cierto número de distintas unidades residenciales, como es normal que ocurra en las sociedades matrilineales, dado que existen varias formas alternativas de matrimonio. Los jefes y los miembros del clan real envían pagos a los padres de sus esposas para el cuidado de sus huertos y no prestan ningún servicio. Su estatus superior les permite trasladar a las novias a sus propias aldeas inmediatamente. En tales casos es normal que la madre de la muchacha se traslade con ella a la aldea del jefe, de tal forma que se constituye la pauta yerno-suegra, pero en otros casos la muchacha va sola al matrimonio, y esto es lo que se describirá como un típico matrimonio virilocal. No obstante, la poliga-

51. Desde luego, los espíritus ancestrales están asociados con los distritos, y cuando un hombre sigue viviendo con la familia de su esposa, ella o el hermano de ella tienden a dirigir las oraciones. No obstante, cuando el hombre ha trasladado la familia a su propia aldea, puede rezar a sus propios antepasados y a los de su esposa, como ya he descrito.

mia plantea dificultades, al igual que en otras sociedades matrilineales. Entre los bemba el segundo matrimonio suele ser virilocal. Sólo en muy raras ocasiones viven las dos esposas en aldeas distintas, con los parientes de cada una, como ocurre en algunas partes de Nyasaland y en el Congo. También el hombre que se casa con una viuda, por regla general tiene derecho al inmediato traslado de la novia, y el pago en bienes y servicios suele ser muy pequeño en tales casos; pero cualesquiera que sean las variaciones que pueda haber en la forma del matrimonio, para cuando aparece la tercera generación existe alguna forma de familia del tipo padre-hija.

La unidad política básica de los bemba es la aldea (*Umushi*), con la gran familia con un núcleo del tipo padre-hija y sus numerosos acrecentamientos. En algunos casos existen dos o más grupos domésticos nucleares de esta clase. La aldea bemba aparece cuando un hombre tiene suficientes personas que dependen de él para que esté justificado pedir permiso al jefe para crear una nueva comunidad; pero el cargo de dirigente es hereditario y, con el paso de los años, se hacen reconocibles dos o tres grandes familias con sus grupos domésticos dependientes, y la aldea puede tener dos o tres núcleos.

Los principios de agregación al grupo doméstico nuclear son numerosos. Es muy normal que la hermana del dirigente viva con él si es divorciada o viuda o se ha cansado de la vida matrimonial. En cualquiera de estos casos, habitualmente se llevará a vivir con ella a algunas de sus hijas casadas y en algunos casos a sus hijos. El dirigente también puede sostener a algunos de los parientes de la esposa e incluso a la esposa de su hermano.

Partiendo de las cifras recogidas por Barnes y Mitchell en dieciséis aldeas lamba, el 60,5 por ciento de los habitantes de la aldea estaban agregados al dirigente por lazos matrilineales; el 11,8 por ciento eran conexiones más lejanas; el 19,7 por ciento eran parientes por afinidad, y el 8,2 conexiones de diversos tipos [52]. Sería casi cierto afirmar que cuanto más importante y popular es un hombre, más parientes distintos puede atraer a vivir con él, aunque una gran aldea de este tipo, compuesta por parientes más lejanos, es probable que se divida en varias aldeas a la muerte del dirigente en cuestión. Debe recordarse también que las aldeas bemba se vuelven a construir cada cuatro o cinco años, y que cada traslado del emplazamiento de la aldea da ocasión a cambios de composición de la comunidad. Las familias asociadas de forma más casual se dirigen hacia otra parte y se unen a otros parientes de mayor antigüedad. El diagrama de la página siguiente pretende ilustrar los distintos principios de asociación de la aldea bemba.

Puede verse como lazos básicos de la familia bemba los de la mujer con sus hijas. Durante muchos años este grupo de mujeres coopera estrechamente en las actividades domésticas. Mientras que la muchacha mayombe cambia de residencia, de la casa de su madre a la de su tío materno, y finalmente a la de su padre, la muchacha bemba tiende a permanecer con su madre y sus hermanas durante gran parte de su vida.

52. *Op. cit.*, p. 41.

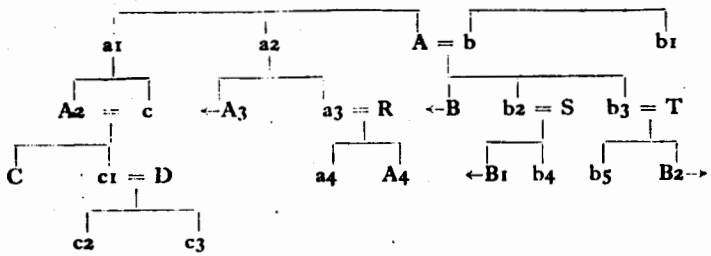


Diagrama II

La muchacha bemba también tiene sus intereses estrechamente asociados con los de su propio hermano, quien será su mantenedor natural durante los primeros años de su vida de casada y en el caso de que se divorcie o desee dejar al marido. El hermano también comparte con el marido de ella el control de los hijos, como ya se ha descrito. El muchacho bemba, por el contrario, tiene pocos vínculos económicos o residenciales con sus hermanos, puesto que los muchachos de una familia tienden a casarse con mujeres de otras aldeas y a vivir allí. Sólo cuando dos hermanos deciden llevar a sus esposas a la aldea del hermano de su madre, en un momento posterior, se convierten ambos en miembros de una misma aldea, y no recuerdo ningún caso en que ocurriese esto durante el tiempo de mi estancia. El muchacho está vinculado al hermano de la madre por los lazos de la filiación matrilineal y la posibilidad de la futura sucesión. También es posible que pueda heredar la esposa del hermano de la madre. Teme la autoridad de su tío materno y lo mira con mucho más respeto que a su padre. No obstante, hay pocos vínculos económicos entre un hombre y el hermano de la madre, y el muchacho no se siente atraído hacia la aldea de éste con la esperanza de heredar tierra o ganado allí, como es el caso del Congo y probablemente de Nyasaland.

(Tipo B2) El grupo yao-cewa

El sistema de parentesco de los pueblos matrilineales de Nyasaland es muy similar al de sus vecinos de Rodesia del Norte, pero el avunculado parece estar mucho más desarrollado y existen algunas diferencias interesantes en la composición del grupo local. De ahí mi decisión de clasificar a los yao y los cewa como un subtipo distinto.

Las primeras descripciones de la organización social de los yao fueron publicadas por Stannus y Johnson en 1922[53]. Mr. Clyde Mitchell del Rhodes-Livingstone Institute, trabaja actualmente sobre los yao y cito de sus informes preliminares[54]. Mr. Max Marwick también ha estado recientemente trabajando entre los cewa, en el extremo sudoccidental del distrito de Fort Jameson y me ha autorizado para citar un informe inédito.

Tanto los yao como los cewa difieren de los bemba en carecer de formas jerárquicas de jefatura y de dinastías gobernantes. Los yao fueron desperdigados por los ngoni desde 1864 a 1870 y otra vez, por incursiones de castigo de la administración británica, durante la campaña antiesclavista de 1891 a 1895. Los cewa fueron todavía más dispersados. Ambas tribus parecen constar de una serie de aldeas en gran medida autónomas, o bien grupos de aldeas, sometidas al gobierno supremo de un jefe.

Los pueblos de Nyasaland también presentan un señalado contraste desde el punto de vista económico. Los yao fueron antiguamente grandes comerciantes y estuvieron en contacto con los árabes desde unos 200 años antes de la llegada de los británicos. Su territorio —fundamentalmente los distritos de Liwonde, Fort Johnston y Zomba— es accesible por tren, lo que les ha hecho posible desarrollar la venta de cosechas por metálico, y Mitchell presenta cifras de la media de los ingresos anuales de la venta de tabaco en dos distritos en 1943-44: 4 libras, 13 chelines y 10 peniques[55]. Los individuos ricos pueden alcanzar 60 libras al año. Esta cifra debe considerarse alta en las aldeas bemba, donde el ingreso anual en metálico hecho por mí en una aldea durante 1934, era aproximadamente de unas 2 libras. Las vacas no abundan en el distrito de Liwonde situado al este del río Shire, donde Mitchell ha estado trabajando. Los cewas descritos por Marwick han mantenido ganado durante los últimos veinte o treinta años, aunque fueran menos ricos que los yao en otros aspectos, y viven demasiado lejos del ferrocarril para que les produzca beneficios cultivar cosechas comercializables.

Otra llamativa diferencia es la mucha mayor densidad de población de la región de Nyasaland. Mitchell cita una cifra de 54,3 habitantes por milla cuadrada para los yao, frente a 3,7 para los bemba y 1,63 en algunas de las zonas bisa. En algunos distritos cewa parece haber una considerable escasez de tierra. Marwick da la cifra de más de 19 habitantes por milla cuadrada en la zona por él estudiada[56]. Tanto el tipo de agricultura como la situación de la tierra pueden explicar la mayor permanencia de las aldeas yao y cewa, lo que a su vez ejerce influencia sobre el tipo de lazo de parentesco que se desarrolla en el grupo local. Cierto que las nuevas aldeas, entre los pueblos de Nyasaland, se desgajan de las antiguas, pero Mitchell afirma que muchos asentamientos tienen

53. H. Stannus, *The Wa-Yao of Nyasaland*, Harvard African Studies, 1922, y W. P. Johnson, *Nyasa the Great Water*, 1922.

54. Véase J. C. Mitchell en "The Village Headman", *Africa*, XIX, 2, abril de 1949, y "An Outline of Social Organization of the Yao of Southern Nyasaland", en *Seven Tribes of Central Africa*.

55. Admitidamente, aquí sólo una pequeña proporción de la población cultiva tabaco.

56. R. H. Fraser, "Land Settlement in Eastern Province of N. Rhodesia", *Rhodes-Livingstone Institute Journal*, N.° 3, junio de 1945.

una historia de treinta años en el mismo lugar y de cinco generaciones de dirigentes hereditarios. Lo cual debe compararse con la vida media de cuatro a cinco años de la aldea bemba, con tres generaciones de dirigentes en el mejor de los casos. Parecería, pues, que los yao tienen muchas más posesiones hereditarias que los bemba, incluidos los valiosos emplazamientos de los huertos, los emplazamientos de las casas, las casas y el dinero, mientras que los cewa tienen también ganado que dejar a sus descendientes.

El yao pertenece al clan de su madre. Estos clanes tienen un nombre (*lukosyo*). Antiguamente eran exógamos, pero ahora ya no lo son. En la actualidad están ampliamente dispersos y parecen cumplir pocas funciones sociológicas importantes en la vida actual de la gente. Los nombres de los clanes se pronuncian después de estornudar, y evidentemente se reconocía alguna clase de parentesco entre los yao inmigrantes que llevaban el mismo nombre de clan que los residentes en Nyanja, puesto que los yao utilizaban el nombre del *lukosyo* como medio para reclamar ayuda.

Dentro del clan, los yao distinguen las casas o matrilinajes mayores, llamados *mawele* (sing. *liwele*) (pechos) o *milango* (portales). Estos grupos trazan su filiación a partir de una antepasada fundadora (*lipata, likolo*). Son similares a las «casas» de los bemba, pero cada casa reconoce la antigüedad de acuerdo con la posición de su antepasada o antepasado fundador y se describe como «de gran pecho» o «de pequeño pecho», respectivamente.

El grupo efectivo de filiación es el *mbumba*, una pequeña unidad compuesta, al menos en teoría, por un grupo de hermanos y hermanas bajo el liderazgo del hermano mayor[57]. El *mbumba* traza su filiación hasta una abuela o bisabuela común, pero al parecer el matrilinaje rara vez excede una profundidad de cuatro generaciones. La sucesión al cargo sigue reglas matrilineales. Por regla general, un individuo es sucedido por el hijo de la hermana mayor, no por el hermano. El tipo de sucesión más importante es el cargo semiautónomo y más o menos permanente de dirigente, que es una posición codiciada que confiere al individuo el derecho a gobernar sobre el grupo de sus hermanas casadas y sus descendientes. Las ceremonias de toma de posesión del dirigente son mucho más elaboradas en esta zona que las de los bemba, en las que el ritual más importante de esta clase se centra en la toma de posición de los jefes de la dinastía gobernante, y este hecho refleja la mayor importancia y permanencia del cargo de dirigente entre los yao. El pueblo también practica una forma de sucesión a los cargos similar a la de los bemba. La propiedad es heredada, al parecer, por los hijos de la hermana.

Entre los cewa, la pertenencia al clan presenta algunas diferencias, puesto que los *viwongo* o nombres de clan se heredan ahora patrilinealmente a resultas de la influencia ngoni, aunque la filiación del linaje y la sucesión son matrilineales como entre los yao. No se dispone de más detalles sobre las funciones de los clanes cewa.

57. Los bemba utilizan la palabra *bumba* para cualquier grupo de parientes que estén sometidos a la dirección de un individuo de más antigüedad.

El contrato matrimonial se diferencia del de los bemba en que el ceremonial es menos prolongado y complicado. Entre los yao, el intercambio de regalos entre las dos familias es insignificante y no se obliga al novio a trabajar en los huertos para el suegro. Simplemente trabaja en los huertos para su propia esposa, y estos servicios no le dan derecho a llevarse a la novia a su propia aldea en la mayor parte de los casos. Mitchell afirma que hay dos clases de matrimonios que se reconocen con distintos nombres: el *kulombela*, o matrimonio sin traslado de la novia, y el *kulowosya*, o matrimonio con traslado inmediato; pero sugiere que esta última forma sólo tiene lugar en el caso del matrimonio de los dirigentes. El matrimonio con transferencia también se produce cuando un individuo accede al cargo de dirigente y se ve obligado a dejar la aldea de su esposa.

Un rasgo significativo del matrimonio yao es la importancia de los cuatro «fiadores» o testigos del contrato: representantes mayores y menores de los matrilinajes del marido y la esposa, respectivamente. Estos fiadores, que deben velar por el éxito del matrimonio y juzgar en caso de disputa o divorcio, parecen ser un signo de la naturaleza mucho más corporativa del matrilinaje yao en comparación con el de los bemba.

Entre los cewa, se prestan servicios a los suegros durante un año o así, como ocurre en el país de los bemba. Recientemente las autoridades indígenas han intentado imponer un pago matrimonial de 30 chelines que se debe entregar a los testigos del matrimonio, habitualmente el hermano de la madre (*tsibweni*) o el hermano de la muchacha, con objeto de que se puedan hacer reclamaciones en caso de adulterio; pero en la práctica no suele seguirse y este grupo cewa rechaza la costumbre ngoni de entregar la compensación matrimonial, denominada aquí el *ciwololo*, puesto que daría al padre el control sobre los hijos del matrimonio. De hecho, rechazan el *ciwololo* en el caso del matrimonio entre un ngoni y una mujer cewa. El dirigente cewa tiene permitido trasladar a su esposa inmediatamente después del matrimonio. El plebeyo puede trasladar a su esposa a su propia aldea al cabo de un año de servicios después del nacimiento de uno o dos hijos, al igual que entre los bemba, pero no está claro con cuánta frecuencia ocurren estos matrimonios con traslado de la novia.

Por lo que parece, en estas dos tribus el grado de incorporación del yerno nunca es tan grande como entre los bemba. Mitchell dice que los maridos incompetentes son destituidos con una compensación y expulsados. Añade que los maridos de las mujeres de una aldea suelen salir de visita, y claramente no son reconocidos como miembros de la comunidad. Stannus afirma que el viudo suele recibir un regalo con la sugerencia de que se vaya a otra parte, puesto que ya no ocupa ninguna posición en la aldea de su esposa. Marwick indica que los lazos del matrimonio cewa son laxos y habla de un hombre, su hermana y «el marido habitual de ella».

Los cewa hablan del padre como de un extraño. «Es un mendigo; se ha limitado a seguir a su esposa.» Cuando hay divorcio, deja la aldea de la esposa con su azada, su hacha y su estera de dormir, y no

tiene ningún derecho a ninguno de los hijos del matrimonio, incluso en el caso de que haya engendrado hasta siete hijos.

La autoridad de las mujeres parece ser mayor en Nyasaland que en Rodesia del Norte. Johnson anota que en las aldeas yao «la mujer cabeza de familia es la principal persona sobresaliente»[58], y Mitchell habla de mujeres que actúan como cabezas de villorrios compuestos de sus hijas y los hijos de ellas, o bien de dos hermanas con sus hijas. Esto constituiría un fenómeno raro en la sociedad bemba y posiblemente se pondría en correlación con el hecho de que los hombres siempre han tendido a estar ausentes durante largos períodos del año, como señala Mitchell, antiguamente haciendo incursiones bélicas o comerciando, y ahora ocupados en trabajos asalariados. Sin embargo, la mujer y sus hijos, o bien el grupo de hermanas y sus hijos, están normalmente bajo la autoridad del hermano mayor, que es el *asyene* o propietario del *mbumba* de ellas, lo que Mitchell traduce por «grupo sororal». Este hermano es nombrado por los hermanos y hermanas menores por un término de parentesco especial y es claramente tratado como el cabeza del grupo de germanos. Mientras es joven, lo más probable es que el hermano mayor viva en la aldea de su esposa, pero luego puede llegar a convertirse en el dirigente de la aldea de sus hermanas y vive con ellas y sus hijas casadas. El cabeza del *mbumba* resuelve las disputas entre los miembros del grupo, representa a sus hermanas en los pleitos ante los tribunales, paga las multas de ellas, toma decisiones sobre el matrimonio de los hijos e hijas de sus hermanas, y paga a los adivinos en caso de enfermedad. En los viejos tiempos, presumiblemente, tenía derecho a vender como esclavos a los hijos de sus hermanas, al igual que ocurría en otras partes de Africa central, y Johnson afirma que podía escoger a uno de los hijos de sus hermanas para que viviera con él desde la edad de 8 o 9 años, si quería. El *tsibweni* cewa, o hermano de la madre, en las condiciones actuales tiene la obligación de corregir y castigar a los hijos de sus hermanas, a quienes el padre, en teoría, no puede pegar bajo ningún concepto. También es responsable de enviarlos a la escuela. Puede tomar a sus sobrinos maternos para que apacienten el ganado por él, y ellos se alegran de hacerlo porque esperan heredar algún día ese ganado. Así, pues, las obligaciones del tío materno yao y cewa no se diferencian mucho de las del hermano de la madre en la sociedad bemba, pero evidentemente la primogenitura está mucho más marcada entre los pueblos de Nyasaland. Entre los bemba, el hermano mayor no se distingue lingüísticamente de los menores y no se considera específicamente como el cabeza del grupo de hermanos. Puede alcanzar la posición del hermano de la madre y de este modo convertirse en el cabeza de la casa, y posiblemente también de la aldea, pero caso de que no ocurra así no creo que se le considere en posesión de poderes o derechos específicos sobre sus hermanos y hermanas.

Los derechos y obligaciones del padre yao no se han descrito con claridad. Johnson dice que el muchacho recuerda sus obligaciones con su padre, «pero esto suele nacer de los buenos sentimientos de piedad

58. Johnson, *op. cit.*, p. 68.

o de la consideración familiar» y no de una obligación[59]. No obstante, está claro que algunos padres se convierten en cabezas de grandes familias y consiguen considerable autoridad doméstica sobre los hijos de sus esposas, aunque no, desde luego, el control último sobre sus destinos. En los viejos tiempos, el cabeza de una familia polígama que incluía esclavos debió tener autoridad sobre una unidad doméstica de considerable tamaño. Pero en las actuales condiciones parece que, siempre que la relación matrimonial se haya mantenido durante un tiempo suficiente, hayan nacido hijas y se hayan casado y tenido hijos es inevitable la aparición de alguna clase de gran familia padre-hija del tipo bemba, y el yao maduro que tiene hijas casadas probablemente alcanza una posición muy parecida a la del padre y el abuelo bemba. La diferencia, aparentemente, consiste en que la gran familia es menos permanente entre los pueblos de Nyasaland, puesto que se deshace inmediatamente después de la muerte del padre o la madre, y entonces los hijos y nietos regresan con sus parientes maternos. También existe una distinción lingüística que indica una diferencia de prioridades: se dice que el yerno bemba trabaja para su suegro, mientras que del cewa se dice que trabaja para, o vive con, su suegra.

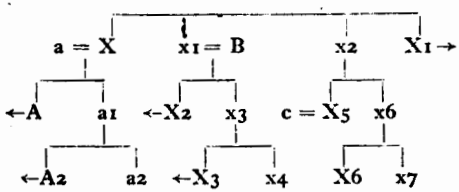


Diagrama III

En el caso del hermano mayor elegido para el cargo de cabeza de la familia sororal, se lleva con él a la esposa y, por tanto, el matrimonio se convierte en virilocal. El cabeza de la aldea yao de esta clase, pues, tiene autoridad sobre los hijos de su esposa y sobre los de sus hermanas, pero la posición de los hijos de la esposa parece estar claramente diferenciada de la posición de los hijos de la hermana, y Mitchell habla de una tradicional hostilidad entre ambos. Nunca he visto pruebas de tal hostilidad en las aldeas bemba, que también suelen incluir los hijos de un individuo y los hijos de sus hermanas.

59. *Ibid.*, p. 87.

Tanto las aldeas yao como las cewa pueden incluir cierto número de unidades ajenas. Johnson habla de asentamientos compuestos de parientes, que incorporan refugiados, esclavos y comerciantes, y Mitchell presenta cierto número de familias sororales distintas que se encuentran en una misma aldea con mucho tiempo de existencia. Marwick describe una aldea que posiblemente combina varios grupos compuestos de hijas casadas y uno o dos hijos de una anciana, viva o muerta, y además otras familias simples, extrañas, llegadas a la aldea por razones económicas.

Por tanto, el sistema matrilineal de Nyasaland se diferencia de los de Rodesia del Norte en el mayor vigor del grupo hermano-hermana, la práctica más pronunciada del avunculado que ejerce el hermano mayor en una sociedad donde se resalta la primogenitura, y el desarrollo de las aldeas alrededor de un núcleo de familia sororal extensa y no alrededor de la gran familia del tipo padre-hija. El ceremonial del matrimonio es prolongado, los servicios que se exigen al yerno son menos severos y el vínculo matrimonial es más laxo. Los traslados matrimoniales son normales entre los cewa, pero más raros, al parecer, entre los yao. Es probable que los lazos que unen a los miembros de los matrilinajes sean reforzados en estas zonas por la mayor escasez de tierra, la mayor duración de las aldeas, que habitualmente se basan en lazos matrilineales, y la presencia de riquezas heredables en forma de dinero, casas y ganado; pero todavía no se ha publicado un estudio completo sobre la tenencia de la tierra y la herencia de la propiedad.

(Tipo C) El tipo ila

Los pueblos de habla ila de la cuenca del río Kafue en Rodesia del Norte constituyen el cuarto tipo diferenciable de organización de parentesco de Africa central. Es un sistema que se describe como matrilineal, puesto que la pertenencia al clan se reconoce a través de la madre y el avunculado es fuerte, pero existen pruebas de que los individuos pertenecen a grupos de filiación doble, uno patrilineal y otro matrilineal; la sucesión y la herencia pueden proceder del padre así como del hermano de la madre, y en el culto ancestral tienen preferencia los antepasados patrilineales. El hombre entrega un elevado pago matrimonial en forma de ganado, lo que le da derecho a llevarse a la novia a su propia aldea inmediatamente y a mantener una considerable autoridad sobre los hijos, que siguen viviendo con él después de casarse y que invariablemente heredan, al menos, parte de su ganado.

Los ila tienen similitudes culturales y lingüísticas con los pueblos matrilineales del noreste de Rodesia y Nyasaland, pero tienen tradiciones procedentes del este y apacientan ganado y manifiestan muchas de las actitudes rituales asociadas con el culto al ganado tal como se practican habitualmente entre los bantúes orientales y meridionales. Al parecer, conquistaron su actual territorio hace unos 200 años. Su historia consiste en incursiones y guerras internas, y nunca llegaron a desarrollar un sistema centralizado de gobierno. Actualmente están agrupados en una serie de jefaturas semiautónomas.

Los ila fueron descritos primero por Smith y Dale en 1922[60], pero recientemente los ha vuelto a visitar el Dr. Smith, quien ha esbozado nuevos rasgos de su estructura social en un artículo leído en el Royal Anthropological Institute, que amablemente me ha prestado. Los sala descritos por Brelsford en 1935 parecen ser similares, pero más marcadamente matrilineales[61]. Los tonga, sobre los que está trabajando el Dr. E. Colson, así como los lenje, pertenecen probablemente al mismo grupo.

Principios de filiación y sucesión

Un hombre pertenece al (*mukoa*) de su madre. El clan es una unidad exógama cuyos miembros están dispersos por todas las distintas divisiones territoriales. El *mukoa* se asocia a las leyendas de los orígenes, un nombre totémico y diferentes tabús. También se denomina por su lugar de origen y los antepasado destacados. Sus miembros tienen determinados derechos y obligaciones comunes, como pagar las compensaciones de sangre y ayudarse mutuamente, y se dice que deciden en el caso de los matrimonios de sus miembros. Los ila también reconocen la lealtad a otros grupos de filiación, llamados *kameko*, entre ellos el del padre y los de los abuelos[62].

Los espíritus de ambos lados de la familia pueden renacer en un nuevo hijo, aunque una versión manifiesta que los antepasados de la mujer tienen derecho a nacer primero y otra que el hombre prefiere hijos mejor que hijas porque sólo puede renacer a través de sus hijos[63], mientras que en un tercer caso se describe un niño con espíritus guardianes de ambos lados de la familia. Se honran tanto a los antepasados de la línea del padre como a los de la línea de la madre, y se afirma explícitamente que «todos los miembros fallecidos de la familia de un individuo son sus *mizhimo*» (deidades familiares)[64]. Pero un rasgo interesante y raro de las creencias ancestrales de los ila lo constituye que, aunque la pertenencia al clan se reconozca a través de la madre, los espíritus del padre son los principales responsables del bienestar de los hijos y a ellos ruega el padre. Se nos habla de que «los (espíritus) de la madre son de ella y sólo en una cierta medida de los hijos, puesto que ayudan poco a los del padre a guardar y proteger a los hijos»[65]. El hombre sigue rindiendo culto a los espíritus de sus antepasados y la mujer a los de ella, y existen lugares separados a cada lado de la puerta de la choza para esta clase de rezos (rasgo que no se ha recogido en ninguna otra parte de la zona)[66].

De acuerdo con los nuevos materiales de Smith, el hombre también pertenece al grupo local de filiación (*lunungu*), que está compuesto por el hombre, sus hijos y los hijos de ellos, y que por tanto puede describirse como un patrilinaje. De ahí que tengamos un patrilinaje local de

60. Smith y Dale, *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia*, 1922.
61. W. V. Brelsford, *J. Roy. Anthrop. Inst.* LXV, 1935, pp. 205-15.
62. Smith y Dale, *op. cit.*, vol. I, p. 295.
63. *Ibid.*, vol. II, p. 2.
64. *Ibid.*, p. 165.
65. *Ibid.*, p. 173.
66. Presumiblemente la mujer rinde culto a los espíritus de su padre o de su madre.

tres o cuatro generaciones que practica el culto a los antepasados patrilineales, lo que da derecho a la herencia de una parte del ganado y que también es exógamo, al igual que el clan exógamo matrilineal. También dijeron a Smith que las mujeres pueden iniciar su propio *lunungu*, compuesto de sus hijas y los hijos de ellas, lo que da la impresión de que hubiera matrilinajes locales así como patrilinajes. Evidentemente esta cuestión precisa de posteriores investigaciones.

La sucesión a la jefatura sigue la línea matrilineal entre el grupo nanzela[67], y Smith presenta un ejemplo de una línea de filiación de doce jefes; pero existe considerable elasticidad en el caso de la sucesión a la jefatura y no hay nada parecido a un orden fijo de sucesión, como se encuentra, por ejemplo, entre los bemba. Entre los bwila, el hijo del hermano o el hijo de la hermana puede ser el sucesor a la jefatura, e incluso un individuo no emparentado elegido por los ancianos como sucesor al puesto vacante[68]. No obstante, parece que se hace algún esfuerzo por conseguir un jefe del mismo clan que su predecesor, pero si esto no es posible, el nuevo jefe debe adoptar el clan del antiguo a título de cortesía.

Entre los plebeyos existe evidentemente una forma de sucesión a los cargos similar a la que se da entre los bemba. Se afirma explícitamente que cada hombre y cada mujer tiene su heredero «que come el nombre». El heredero se elige después de considerable discusión y no está claro si necesariamente tiene que ser un hermano o un hijo de la hermana. El heredero hereda una gran parte de la propiedad, pero no toda, puesto que los hijos del difunto, los hijos de sus hermanas y otros tienen derecho a una parte de los bienes del difunto (*kukoma*)[69].

Una característica de este tipo de sistema de parentesco es el amplio grupo que comparte la herencia y el hecho de que provengan de ambos lados de la familia. La propiedad consiste en las esposas, el ganado y antiguamente los esclavos del difunto. En algunos repartos el ganado del difunto fue a su heredero, a sus hermanos menores, a sus hijos e hijas, y a los hijos de sus hijas. En un caso, tres viudas pasaron al heredero, una al hijo de la hermana y otra a la familia de la madre del difunto.

No se describe la asignación del ganado entre las distintas esposas de la familia polígama y no sabemos si estos rebaños se mantienen diferenciados, como ocurre entre otros pueblos bantúes, de tal forma que los herederos de estos rebaños constituyen una línea distinta de descendencia subsidiaria, como ocurre, por ejemplo, entre los swazi.

Es importante señalar, sin embargo, que las mujeres pueden heredar propiedades por derecho propio y pueden adquirir riquezas individualmente. Los alimentos se reparten entre el marido y la esposa cuando se produce el divorcio, y la mujer puede cultivar un huerto privado o tener ganado de su padre, regalos del marido o el diezmo del ganado obtenido como compensación por el marido cuando ella ha cometido adulterio. De hecho, una mujer puede llegar a ser tan rica que sea elegida para

67. Smith y Dale, vol. I, p. 304.
68. *Ibid.*, pp. 300, 304 y 305; incluso se nos habla de un concurso para seleccionar al mejor.
69. *Ibid.*, p. 303.

jefe [70]. Por tanto, puede darse el caso de que el *lunungu* compuesto por las hijas de un hombre y sus hijos aparezca en el caso de mujeres que han adquirido o heredado ganado y deseen pasarlo a sus propios hijos. Si tal es el caso, en realidad el *lunungu* es una unidad de herencia de ganado basada en la herencia, sea a través de las hijos de un hombre o bien, en algunos casos, a través de sus hijas, y es distinta de la unidad de filiación matrilineal el clan. La herencia de la residencia y la herencia de la propiedad en forma de ganado parece, en todos los casos, tener preferencia sobre la afiliación al clan.

El contrato matrimonial

El *mwila* paga una suma importante en forma de compensación matrimonial. Antiguamente constaba de artículos variados (mantas, conchas, azadas y ganado). Ahora normalmente se paga en ganado y se valoraba en 1922 normalmente entre cuatro o cinco cabezas, o alrededor de 12 libras, 15 chelines, un pago muy alto, puesto que los salarios no pasaban entonces de 1 libra o 2 al mes. Mediante este pago se asegura el derecho a trasladar a la novia inmediatamente a la propia aldea y tener posesión de los hijos, que permanecen con él en caso de divorcio, aun cuando por pertenencia al clan pertenezcan al *mukoa* de la madre. A consecuencia de la compensación matrimonial, la mujer sigue siendo propiedad de la familia del marido y es heredada en el caso de que muera el marido. El ganado se devuelve en caso de divorcio. Lo proporcionan fundamentalmente los miembros del clan, con alguna aportación de los parientes paternos. El *chiko* se devuelve en caso de divorcio o si la mujer resulta ser estéril, a menos que pueda proporcionarse otra mujer en lugar de ella. El ganado del *chiko* se reparte entre un grupo de parientes de tamaño poco habitual, fundamentalmente parientes maternos. Los padres tienen explícitamente establecido obtener una parte muy pequeña.

Autoridad doméstica

El problema de la autoridad sobre los hijos es un problema complejo. Al parecer, en los viejos tiempos el hombre podía vender como esclavos a los hijos de sus hermanas o bien utilizarlos para compensaciones de sangre o planear sus matrimonios. Smith y Dale dicen: «Si los intereses del clan entran en conflicto con los de la familia, prevalecen los primeros sobre los últimos» [71]. Por otra parte, como ya se ha dicho, los hijos pertenecen por derecho del pago matrimonial al padre y se quedan con él en caso de divorcio. Están asociados con él por lazos de residencia, de cooperación económica y de expectativas de herencia.

Unidad residencial

La unidad doméstica básica entre los ila es la familia extensa compuesta del hombre, sus esposas, los hijos varones casados y los hijos de estos últimos, todos los hijos solteros del hombre y los sirvientes y

70. *Ibid.*, pp. 380-1.
71. Smith y Dale, vol. I, p. 284.

esclavos. Esta familia extensa tiene un nombre: *mukwashi*. Está separada del resto de las casas de la aldea por una valla, y sus miembros comparten las actividades económicas, en especial el cuidado del ganado común del grupo doméstico. No está claro con cuánta frecuencia la *mukwashi* se divide en nuevos grupos, pero se afirma explícitamente que «no es grande» y una unidad de veinticinco personas se describía como inhabitualmente grande [72]. Existe, pues, una anómala situación de familia patriarcal extensa como unidad residencial básica de una sociedad de filiación matrilineal, y los lazos de residencia y propiedad del ganado común se reconocen como tan fuertes, si no más, que los de la filiación matrilineal, las leyendas de los orígenes comunes, el mantenimiento de los tabús y los derechos de mutua ayuda.

Sin embargo, la pertenencia al clan confiere al individuo una posición especial en la aldea de la que procede su madre y donde tiene derechos de sucesión, y aquí es calificado de «posesor de la tierra» [72] y no de «hollador de la tierra de los demás». Los ila reconocen la diferencia entre la unidad doméstica sometida a la autoridad del padre y la unidad de filiación de la que es cabeza el hermano de la madre. «El clan es de tu madre, la familia es de tu padre.» [73]

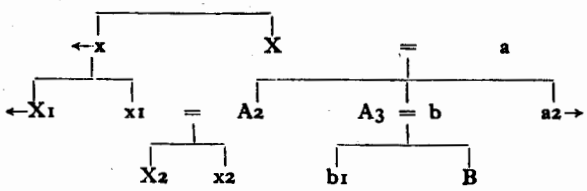


Diagrama IV

Las hijas de un hombre dejan, por supuesto, la *mukwashi* para casarse en otra parte. Los hombres de la *mukwashi* se casan con mujeres de distintos clanes y de este modo los niños que crecen en la aldea pueden pertenecer a toda una variedad de clanes y la unidad residencial no se basa en absoluto en la filiación. No obstante, se practican el matrimonio entre primos cruzados con la hija de la hermana del padre y esto reduce el número de clanes extraños dentro de la *mukwashi* [74]. En realidad parece que aquí, como en cualquier otro lugar de la región, el

72. Smith y Dale, vol. I, p. 284.
73. *Ibid.*, p. 286.
74. Miss Mary Tew me ha señalado que los ila y los yao practican tipos contrarios de matrimonio entre primos cruzados, de acuerdo con su pauta residencial.

matrimonio entre primos cruzados evita algunas de las dificultades de la regla patriarcal combinada con la filiación matrilineal.

Puede comprenderse cómo las relaciones nucleares dentro de esta unidad residencial son las que existen entre padre e hijo. El muchacho está vinculado con sus hermanos desde sus primeros años. Vive con ellos y comparte el cuidado del mismo rebaño de ganado, y espera heredar parte de este ganado. No obstante, depende de sus parientes maternos para la compensación matrimonial y tiene derechos de sucesión en la aldea del hermano de su madre, donde está «en su casa». Tiene cierto número de derechos y obligaciones asociados con los miembros de su matriclán. Las muchachas se identifican con los miembros de su *mukwashi* por el derecho de residencia y también están «en casa» en la aldea de su madre; pero viven en la aldea del marido y habitualmente son heredadas por uno de los hermanos de éste si se quedan viudas. De este modo, tanto los muchachos como las chicas tienen una doble lealtad en lo que respecta a la afiliación local y a la cooperación económica, lo cual se refleja estrechamente en el ritual y en la ideología del parentesco.

Comprendo que muchos puntos de este análisis pertenecen al campo de la hipótesis, puesto que se necesitan más datos sobre la filiación y el agrupamiento residencial entre los pueblos de habla ila. No obstante, creo que merece la pena incluir el material, dado que presenta un caso extremo de diversidad de pauta residencial que puede existir en una sociedad que practica la filiación matrilineal, y del poder que el padre puede llegar a alcanzar en tales sociedades. También proporciona un ejemplo del tipo de estructura social en que los principios de filiación unilineales son menos importantes, como fundamento para la formación de grupos, que los lazos de parentesco residenciales.

Variaciones de la estructura de linajes

Las estructuras de linajes correlacionadas con estos tipos de sistemas familiares no pueden analizarse detenidamente en el espacio de este artículo y con las actuales lagunas de nuestros datos, pero será útil hacer un resumen de algunas de sus características sobresalientes.

El sistema de linajes de los mayombe y los kongo podría denominarse de tipo segmentario, utilizando el término en el sentido en que lo utiliza Evans-Pritchard en su descripción del parentesco y la organización política de los nuer, aunque hay muchas irregularidades debidas a la intrusión de elementos extraños.

Los mayombe se dividen en nueve matriclanes (*mvila*) exógamos, en los que los miembros trazan la filiación desde una antepasada putativa y recuerdan una leyenda común de los orígenes. Los *mvila* se dividen en matrilinajes mayores (*dikanda*), cuyos miembros trazan la verdadera filiación a partir de una antepasada común. Van Reeth presenta una división de este tipo con un ámbito de seis generaciones [75]. Los *dikanda* es-

75. Van Reeth, *op. cit.*, p. 4; *cf.* también De Cleene, *Inst. Roy. Colon. Belge Bull.*, IX, 1938, p. 68.

tán asociados con los llamados distritos territoriales y sus miembros tienen derechos últimos sobre toda la tierra del distrito, aunque cada matrilinaje menor (*mvumu*) ejerce realmente los derechos de explotación agrícolas y de caza sobre su propia zona particular. El cabeza del matrilinaje menor de cada *dikanda* se reconoce como jefe (*pfumu dikanda*). Tal individuo gobierna sobre su propio *mvumu* y los otros adheridos a él, como los *bivumu* de emigrantes o los de los esclavos. Jugará un papel director en los consejos de los ancianos del linaje y se califica de centro constitutivo de la organización política de un territorio más bien que de jefe [76].

Las disputas sobre la autoridad y la tierra han conducido, aparentemente, a un nuevo proceso de división y a la escisión de los matrilinajes, los *bivumu*, que trazan su filiación directamente desde una antepasada, practican la exogamia y tienen la propiedad de la tierra y de los bienes en común, de la forma que ya se ha descrito con detalle [77].

El sistema kongo es similar, excepto en que los linajes son de orden dual y no triple, y en que existe una cierta diferencia lingüística, puesto que los *kanda* son en este caso los matriclanes exógamos y los *mvila* los matrilinajes. Los clanes kongo están organizados según una cierta forma de jerarquía por la antigüedad genealógica, al igual que los matrilinajes. Habitualmente hay tres matrilinajes de esta clase, respectivamente conocidos como el de los hijos de la hermana mayor, el de la mediana y el de la más joven, pero Van Wing recoge casos de cinco, siete e incluso nueve de tales matrilinajes que componen el clan [78]. Los hombres del *luvila* pueden formar una aldea, o bien pueden combinarse dos o tres, en cuyo caso sólo obedecerán a su propia cabeza y mantendrán diferenciados los propios derechos a la tierra.

En estos dos conjuntos de tribus, el grupo de hermanos y hermanas constituyen un matrilinaje corporativo que acepta el gobierno de un hermano mayor. Los hombres y sus hermanas ausentes se mantienen estrechamente unidos por la propiedad conjunta de la tierra y de árboles permanentes que producen ingresos en metálico. Cuando se produce una escisión y uno de los hermanos dirige a sus descendientes para crear un nuevo *mvumu*, estructuralmente queda conectado con el cuerpo de origen y con los demás *bivumu* del *dikanda* en el que puede reclamar derechos residuales a la tierra; se reconoce la preferencia de los descendientes de la antepasada genealógica de mayor antigüedad que gobierna sobre los otros *bivumu*, y se acepta la autoridad política del cabeza del linaje de mayor antigüedad, llamado el cabeza del *dikanda*, el jefe coronado o el anciano del clan de mayor antigüedad.

El sistema bemba-bisa difiere ampliamente. En este caso no existen matrilinajes corporativos que tengan derechos de propiedad en común y la unidad residencial no se basa en la cooperación del grupo de germanos del mismo sexo. Los bemba se dividen en cuarenta clanes totémicos exó-

76. Nauwelaart, *op. cit.*, "formant des noyaux de groupements politiques voisinants", p. 406.
77. El "subclán" de De Cleene y el "*schoot*" (literalmente "útero") de Van Reeth.
78. Van Wing, *op. cit.*, p. 119.

gamos (*mikoa*) que tienen el nombre de un animal o de una planta, una leyenda de los orígenes o de la separación del tronco originario, títulos de alabanza y salutación, y recíprocas obligaciones de celebrar funerales y relaciones burlescas entre los clanes emparejados [79]. Los antepasados y antepasadas fundadores se recuerdan en el caso del clan real del cocodrilo y en los clanes más antiguos en los que los miembros alegan descender de guerreros y consejeros que acompañaron al primer jefe cuando ocupó el territorio bemba hace unos 200 años. En otro caso, las antepasadas del clan no se recuerdan con gran interés, si es que se recuerdan.

Los clanes están dispuestos en un determinado orden de preferencias y están adheridos en la mentalidad popular a distritos concretos que fueron ocupados en primer lugar por sus antepasados y donde los descendientes siguen siendo numerosos, en cualquier caso de acuerdo con la creencia prevaleciente [80]. Los miembros del clan siguen reconociendo obligaciones de hospitalidad y mutua ayuda. Los clanes más antiguos proporcionan funcionarios hereditarios para los tribunales de los jefes. Cuando se exige que una mujer cumpla una obligación matrimonial o actúe en un acto ritual de coito, como ocurre en algunas de las ceremonias relacionadas con la jefatura, debe buscarse dentro del clan, si es que no hay ninguna adecuada dentro del matrilinaje. El *mukoa* no tiene cabezas reconocidas, a excepción de quienes detentan los cargos hereditarios en la corte del jefe soberano, que son cabezas de los matrilinajes que han llegado a establecerse en la vecindad de la aldea de Citimukulu. A veces éstos se denominan vagamente los «cabezas de los clanes» [81].

Dentro del clan hay cierto número de matrilinajes o «casas» (*yanda*). Son grupos laxamente organizados que reconocen la filiación a partir de una antepasada de 3 o 4 generaciones en el caso de los plebeyos, 13 o 20 en el caso de los funcionarios hereditarios de la corte, y 25 o 30 en el caso del propio jefe soberano. La «casa» no es una unidad corporativa en el sentido de que tenga propiedades comunitarias, pero es la unidad en que se reconoce la sucesión a los puestos y cargos, y que proporciona esposas en caso de defecto del contrato matrimonial. No existe interconexión estructural entre estos pequeños matrilinajes de tres o cuatro generaciones que no cumplen ninguna función política. Sólo la dinastía real reconoce una autoridad común y ejerce derechos y privilegios comunes.

Los clanes yao parecen sólo haber sobrevivido como distintos nombres asociados con reglas exógamas. No tienen apego local ni cabeza de clan. El grupo efectivo de filiación es el matrilinaje corporativo compuesto por los descendientes de una antepasada común que reconocen la auto-

79. *Cf.* mi "Reciprocal Clan Relationships", *Man,* diciembre de 1937.
80. No he recogido datos estadísticos sobre este punto, pero la conexión es tan clara que me encontré con que podía adivinar el probable distrito de donde procedían los individuos una vez conocido su clan.
81. Los lamba se dividen en treinta y dos clanes exógamos y Doke afirma que "la propiedad debe mantenerse dentro del clan" (*op. cit.,* p. 193). Los kaonde se dividen en sesenta y dos clanes exógamos, pero sus funciones se califican de insignificantes, a excepción del derecho de celebrar funerales recíprocos (Melland, *op. cit.*).

ridad de uno o varios hermanos mayores de la madre. De este grupo, las hermanas casadas y los hermanos mayores constituyen el núcleo del grupo residencial. Estos pequeños matrilinajes no están interconectados estructuralmente de ninguna forma.

Los ila se agrupan en noventa y tres matriclanes (*mikoa*) exógamos. Estos clanes forman una unidad en la que suele pagarse la compensación de sangre y que sigue entrañando obligaciones de mutua ayuda y el pago de la compensación matrimonial de sus miembros. Los miembros del clan ejercen derechos comunes sobre las charcas de pesca y «están asociados en la mente de la gente con determinados lugares o localidades de origen» [82]. Pueden reclamar el derecho a partes de la tierra en tales localidades y los miembros eminentes del *mukoa* podían ser enterrados allí. Pero los miembros del clan se dispersaron por todas las distintas divisiones territoriales y no ejercen ninguna autoridad política. No celebran ceremonias conjuntas, aunque en ocasiones hacen exhibiciones competitivas en las fiestas de exhibición de ganado.

Los ila también reconocen grupos de filiación más restringidos, los *lunungu*, de estructura dudosa, que constituyen la unidad de sucesión y de culto a los antepasados.

Estas unidades también son exógamas. La reciente descripción del Dr. Smith sugiere que un hombre, sus hijos y los hijos de éstos constituyen tal unidad, que en este caso sería un patrilinaje en una sociedad matrilineal. También sugiere que las mujeres pueden iniciar su propio *lunungu* formado por sus hijos. He sugerido más arriba (p. 267) que en realidad se trata de unidades de herencia del ganado que se han formado en una sociedad en la que la pertenencia al clan es matrilineal, pero los pagos matrimoniales dan derecho al matrimonio virilocal, y el ganado se deja a los hijos e hijas de un individuo al igual que a los sobrinos maternos. Los *lunungu* aparentemente no están en absoluto interconectados estructuralmente.

COMPARACION DE LA ESTRUCTURA DE LINAJES DE LAS TRIBUS SELECCIONADAS

Tribu	*Estructura de linaje*	*Mecanismo de identificación*	*Derechos y obligaciones*
TIPO A. BAJO CONGO. *Sistema de linajes de triple segmentación*			
Mayombe	1. Clan (*mvila*)	Nombre de la antepasada. Leyenda de orígenes.	Exogamia.
	2. Linaje mayor (*dikanda*)	Nombre de la antepasada. Leyenda de escisión.	Exogamia. Territorio con nombre. Derechos territoriales generales.

82. E. W. Smith (manuscrito inédito).

Tribu	*Estructura de linaje*	*Mecanismo de identificación*	*Derechos y obligaciones*
			Autoridad política del cabeza del linaje más antiguo.
	3. Linaje menor (*mvumu*)	Nombre de la antepasada.	Exogamia. Autoridad del hermano mayor. Derechos a la tierra y los bienes conjuntos. Los hombres forman la unidad residencial.
	Sistema de linajes con segmentación dual		
Kongo	1. Clan (*kanda*)	Nombre de la antepasada. Leyenda de escisión. Nombres de alabanza en lenguaje arcaico.	Exogamia. Orden de preferencias. Autoridad sobre el territorio que lleva el nombre del cabeza del clan. Culto a los antepasados del clan, especialmente en caso de enfermedad o muerte.
	2. Linaje (*luvila*)	Nombre de la antepasada. Leyenda.	Derechos corporativos como en el caso del *mvumu* anterior. Participación conjunta en ritos funerarios con otros linajes.
TIPO B. RHODESIA DEL N. Y NYASALAND. *Clanes dispersos con linajes locales de 3-4 generaciones*			
Bemba-bisa-lamba	1. Clan (*mukoa*)	Símbolo totémico. Leyenda de orígenes. Saludos. Tabús alimenticios.	Exogamia. Ayuda mutua. Relaciones funerarias recíprocas. Proporcionan jefes, consejeros y sacerdotes.
	2. Linaje menor (*nanda*)	Nombre de la antepasada o de su hermano.	Exogamia. Unidad de sucesión. Unidad de sustitución de la esposa y compensación de sangre.

Tribu	*Estructura de linaje*	*Mecanismo de identificación*	*Derechos y obligaciones*
Yao	1. Clan (*lukosya*)	Símbolo totémico y nombre pronunciado al estornudar.	Exogamia. *Sólo antiguamente.* Nombre utilizado para pedir ayuda.
	2. Linaje mayor (*mawele*)	Nombre de la antepasada fundadora.	Reconocimiento de las líneas mayor y menor («pecho grande y pequeño»).
	3. Linaje menor (*mbumba*)	Nombre del hermano mayor o del grupo de germanos.	Hermanos, hermanas, hijos de éstas bajo la autoridad del hermano mayor. Grupo residencial: hermanas con el hermano mayor elegido.
Cewa	Clan (*ciwengo*)	Nombre del *ciwengo* heredado patrilinealmente.	No conocido.
	TIPO C. RHODESIA DEL N.		
Ila	Clan (*mukoa*)	Animal totémico. Nombre del centro. Nombre de antepasado prominente.	Exogamia. Ayuda mutua. Compensación matrimonial. Derechos de enterramiento en los centros del clan. Compensación de sangre. Exhibiciones en fiestas.
	? Patrilinaje (*lumungu*)	Casa común.	Unidad residencial. ? Propiedad del ganado.

Conclusiones

Hemos podido distinguir, por lo menos, tres tipos de organizaciones de parentesco entre los bantúes centrales. En todas estas tribus el sistema matrilineal hace que determinados elementos entren en conflicto para los que hay que encontrar alguna clase de solución. El problema es similar en todas las sociedades matrilineales. Consiste en la dificultad de combinar el reconocimiento de la filiación a través de la mujer con la regla del matrimonio exógamo. Se reconoce la filiación a través de la madre, pero, de acuerdo con la regla de la exogamia, la mujer, que

debe tener hijos para sus parientes maternos, tiene que casarse con un hombre de otro grupo. Si deja su propio grupo para unirse al del marido, sus parientes maternos tienen que esforzarse de una forma u otra para mantener el control de los hijos, que legalmente se identifican con ellos. Los hermanos deben repartirse la autoridad con el marido que vive en otro lugar. Por otra parte, si la mujer se queda con sus padres y el marido se une a ella, ella y sus hijos permanecen bajo el control de su familia, pero los hermanos se pierden para el grupo, puesto que se casan en otra parte y quedan separados de la aldea donde tienen derechos sucesorios.

Existe, además, la dificultad de que en la mayor parte de las sociedades la autoridad sobre la familia, o sobre el grupo de familias, suele estar habitualmente en manos de los hombres y no de las mujeres, al igual que ocurre con los cargos políticos más importantes. De este modo, cualquier forma de matrimonio uxorilocal significa que el individuo del sexo dominante, en cualquier caso, inicialmente, está en una situación de sometimiento en la aldea de su cónyuge, y ésta es una situación que tiende a encontrar molesta y de la que trata de escapar.

Por supuesto, existe cierto número de soluciones al embrollo matrilineal. La primera de ellas puede describirse como la solución matriarcal, en que la propiedad, y especialmente las casas y tierras, pasan a través de la mujer al igual que ocurre con la línea de filiación. Habitualmente el hermano mayor actúa de gerente de la propiedad. Esto se consigue bien mediante la institución del marido visitante o bien mediante la del hermano visitante. Las mujeres de la *taravad* o familia conjunta matrilineal de los nayar de Malabar viven con su hermano, o hermanos, y son visitadas por sus maridos por la noche. En el caso de los menangkabau, los hombres son miembros de la familia conjunta (*rumah*) de sus hermanas y pasan gran parte del día allí, pero regresan a la casa de sus esposas por las noches [83] Entre los hopi la situación es ligeramente distinta, puesto que el grupo de mujeres casadas vive unido y es propietario conjunto de la tierra y las casas, pero cada marido actúa como gerente de la tierra de su esposa y como principal trabajador de ella, mientras que el hermano actúa como portavoz y oficiante ritual de las hermanas y es un huésped en la casa de ellas [84].

Tales soluciones sólo me parecen posibles en grandes asentamientos, con viviendas permanentes, en los que el hombre puede caminar fácilmente desde su familia a la de su hermana y llevar a cabo ambas funciones sin problemas. Este es el caso de los nayar; y algo similar ocurre en las grandes ciudades de la provincia de los ashanti y en Costa de Oro, donde la mujer visita al marido por las noches. Pero en Africa central la población se asienta con menos proximidad. En Rodesia del Norte se practica la agricultura itinerante y las aldeas no sólo se trasladan, sino que están muy desperdigadas, muchas veces a distancias de 17 y 30 millas. En estas condiciones ni la esposa ni el marido pueden vivir separados del grupo al que están legalmente afiliados. La región de los

83. F. C. Cole, *op. cit.*, pp. 253 y 266.
84. La comunicación verbal de Mrs. Aitken; *cf.* también Daryll Forde, "Hopi Agriculture and Land Ownership", *J. Roy. Anthrop. Inst.*, LXI, 1931, pp. 357-99.

yao, más densamente poblada, permite que el marido se desplace con mayor facilidad a visitar a sus propios parientes y parece ser que en efecto así lo hace [85].

La segunda solución consiste en la familia extensa fraterna, con hermanas e hijos «prestados fuera». Esta es la solución adoptada por los habitantes de las islas Trobriand y los pueblos del Congo occidental. Su forma de matrimonio virilocal hace posible que el grupo de hermanos viva unido y ejerza la absoluta autoridad de los varones sobre la comunidad, mientras que las hermanas son prestadas a hombres de otras comunidades y los hijos del matrilinaje son reclamados al alcanzar la pubertad.

La tercera solución podría decirse que consiste en tomar prestado al marido. Se trata de las distintas formas de matrimonio uxorilocal descritas en esta zona. El conflicto de intereses de estas sociedades es probablemente el más extremo, puesto que no todos los hombres de la comunidad pueden actuar al mismo tiempo como hermanos de la madre con autoridad sobre su propio grupo de filiación local y también como maridos que viven en las aldeas de sus esposas, como exige la regla del matrimonio uxorilocal. Entre los cewa y los yao parece que la mayoría de los matrimonios son uxorilocales, pero que los matrimonios fácilmente se rompen. El hombre que no puede soportar la situación en la aldea de su esposa, la abandona y se va a otra parte. En realidad, esta solución podría denominarse la solución del marido separable. Además, determinados individuos importantes tienen desde el principio derecho a practicar el matrimonio virilocal, por haber sido elegidos jefes de aldea o por heredar tales cargos. De este modo escapan a la difícil situación en que quedan colocados los hermanos menores. En otras palabras, existe un énfasis en la primogenitura con matrimonio virilocal, que constituye uno de los privilegios del primer nacido. Los bemba resuelven esta dificultad mediante al matrimonio traslaticio o con mudanza, en el que el joven depende de su suegro durante la juventud, pero consigue autoridad como cabeza de una gran familia del tipo padre-hija en la edad madura; esta es una solución posible en zonas donde la tierra es abundante y es fácil la construcción de nuevas residencias domésticas y aldeas, y donde el sistema político permite la constante creación de nuevas unidades.

Otra forma más de salir de la dificultad es la solución de elegir heredero, lo que permite al cabeza del matrilinaje escoger a uno o más de los hijos de sus hermanas para que lo sucedan y trasladar a estos muchachos a su propia aldea, mientras que se deja que los restantes hijos estén con su padre. Esta parece ser la práctica entre los mayombe, según Van Reeth (véase p. 245). Kirchoff cita una costumbre similar de los tlingit, mediante la cual uno o dos hijos de una mujer se casan con sus primos cruzados y se van a vivir con el hermano de la madre, mientras

85. Daryll Forde me sugirió que el factor necesario no es el tamaño del asentamiento, sino su carácter compacto y endógamo. Un hombre puede actuar simultáneamente como marido y como hermano gerente cuando está casado dentro de la misma comunidad. Tanto el tamaño como el carácter endógamo de la unidad local parecen, en mi opinión, factores relevantes.

que el resto de los hijos se casa virilocalmente. Los nuba suelen adoptar uno o dos hijos de la hermana para que sean educados como sus hijos por el mismo procedimiento [86].

En todos los casos existen mitigaciones constitucionalmente reconocidas para el padre socialmente sin hijos de estas sociedades matrilineales. La esclavitud les permite conseguir el control sobre los hijos de las esposas esclavas, quienes de esta forma se unen a su clan, y Torday habla de padres kongo que eligen preferentemente esposas esclavas por esta razón [87]. Los matrimonios entre primos cruzados pueden proporcionar al padre el control sobre algunos de sus nietos, que no puede mantener sobre sus hijos, o bien llevar a su aldea a miembros de su propio clan. Mediante el matrimonio con la hija del hermano de la madre de los yao, el hijo de una de las hermanas casadas pertenecientes a la familia sororal se casa con la hija del hermano-gerente y, en consecuencia, contrata lo que virtualmente es un matrimonio virilocal.

La poligamia y el matrimonio de las viudas también permiten a los hombres contraer por lo menos algún matrimonio virilocal en la mayor parte de las tribus de Africa central y, cualquiera que sea la regla de filiación, el hombre que ha conseguido convertirse en cabeza de un grupo doméstico polígamo de hecho es un patriarca sobre sus esposas e hijos pequeños. Por último, los hombres con riquezas o distinción pueden invertir las reglas habituales de residencia.

La autoridad sobre los hijos del matrimonio consiste en una serie de derechos y privilegios, y muchos sistemas de parentesco permiten el ejercicio de distintos tipos de autoridad por distintos miembros de los parientes paternos o parientes maternos. En Africa central hay una escisión bastante completa entre la autoridad doméstica que se ejerce sobre los niños criados en la residencia doméstica del padre y los derechos sobre sus personas y los matrimonios que contraigan. Estos últimos pueden ser ejercidos por un hombre que viva a cierta distancia. La autoridad doméstica es una posesión muy valorada en una zona donde las comunidades locales crecen alrededor del núcleo que constituye la familia extensa, y el cabeza de tal familia es verdadera o potencialmente el cabeza de la aldea, y por tanto de la unidad que constituye la base de toda la estructura política. Por otra parte, ésta es una zona donde antiguamente la esclavitud era una institución muy sobresaliente y, por tanto, cualquiera que fuese el dominio que hubiera podido adquirir el padre sobre sus hijos, el poder del hermano de la madre de venderlos como esclavos debía mantenerse como una amenaza potencial constantemente temida. Incluso entre los ila, donde el padre es un patriarca que gobierna en la gran residencia doméstica polígama, muy similar al que se encuentra entre los bantúes patriarcales, Smith y Dale describen al hermano de la mujer en posesión de «poder de vida y muerte» sobre

86. P. Kirchoff, "Kinship organisation", *Africa*. V, 2, abril de 1932, pp. 184-91; S. F. Nadel, *The Nuba*, 1948, p. 31. Por supuesto, esta lista no es exhaustiva de las posibilidades lógicas. La solución de la residencia alternante de los dobu ya se ha mencionado. También existen casas separadas de hombres y mujeres entre los ga de Costa de Oro.

87. E. Torday, *Causeries Congolaises*, p. 103.

los hijos de ella. Al parecer, el poder en cuestión consiste en el derecho a venderlos como esclavos.

El equilibrio de derechos y obligaciones entre los parientes paternos y los parientes maternos tiende a crear formas secundarias de descendencia. Si bien sería cierto decir que en todas las sociedades matrilineales el hombre debe conocer el clan de su padre y obtiene algunos privilegios de sus parientes paternos, hay tribus en que tanto los parientes patrilineales como los matrilineales están organizados en grupos de filiación concretos con nombres y funciones corporativas, como ocurre entre los yakö. En Africa central no puede demostrarse la existencia de tales grupos de doble filiación, pero existe un reconocimiento secundario de la descendencia en las tribus donde el equilibrio patrilineal-matrilineal es más ecuánime. Entre los kongo, los parientes maternos del padre se denominan con un nombre distinto y el hombre tiene lazos sentimentales con los hombres de la aldea de su padre, donde creció, y estos lazos informales parecen haber dado lugar a la idea de que los kongo practican la filiación dual.

El culto a los antepasados también refleja la dualidad del reconocimiento de la filiación. Los plebeyos bemba pueden heredar el espíritu guardián de parte de su padre así como de su madre, y rezan al abuelo materno así como al tío materno, aunque no ocurre lo mismo en el caso del clan real. Los ila rezan a los antepasados, tanto del padre como de la madre, y también se han mencionado ceremonias de los kongo en honor de los antepasados del padre (p. 242).

En todas estas formas de estructura familiar el punto crucial, como he sugerido, es el problema de la residencia matrimonial, y el factor determinante a este respecto es el pago matrimonial o bien el tipo de bienes y servicios que entrega el novio. En Africa central las tribus que entregan grandes cantidades de bienes o dinero en calidad de compensación matrimonial, como ocurre entre los mayombe y los ila, invariablemente parecen practicar el matrimonio virilocal; mientras que las que entregan servicios o pagos simbólicos, como los bemba o los bisa, no lo practican. La importancia del pago matrimonial se demuestra en el hecho de que, incluso entre los pueblos del Congo occidental, donde está más pronunciado el avunculado, el individuo que entrega una cantidad desacostumbradamente grande a la familia de la novia puede obtener la posesión permanente de la esposa y retener a sus hijos consigo, en vez de devolverlos a su tío materno al alcanzar la pubertad. El traspaso de ganado, como en el caso del *chiko* entre los ila matrilineales, es un determinante igualmente importante. El *chiko* concede al padre posesión permanente sobre sus hijos y le permite tener a sus hijos casados con él para constituir la unidad residencial básica, el *mukwashi*. El reparto del ganado entre sus hijos e hijas crea lo que parece ser un patrilinaje de tres o cuatro generaciones así como grupos similares unidos por los derechos de herencia sobre el ganado procedente de la madre. En Rodesia del Norte no existen pagos matrimoniales elevados y el individuo no puede trasladar a su esposa e hijos a su aldea inmediatamente. Debe conseguir el derecho a hacerlo mediante servicios o la residencia co-

mún, pero nunca llega a tener la posesión absoluta de su esposa y sus hijos.

Con respecto a la estabilidad del matrimonio en estos distintos tipos de familia, tenemos opiniones e impresiones de diversas clases, pero muy pocos datos cuantitativos exactos. El pago de la compensación matrimonial se supone que fomenta el matrimonio estable, puesto que la familia de la esposa está obligada a devolver el ganado o los bienes recibidos de esta forma si quebranta el contrato. Caso de que sea cierta esta suposición, el divorcio debería ser raro en el Congo occidental, donde los pagos matrimoniales son considerables, pero no dispongo de cifras que demuestren si es o no frecuente. El índice de divorcio también debería ser bajo entre los ila, pero de hecho Smith y Dale dicen que es frecuente. Está claro, me parece, que la cuantía de la compensación matrimonial y la forma en que se aporta son factores determinantes, pero de ninguna manera son los únicos. Donde el avunculado es fuerte, el hermano de la madre suele tener poder para quitar la hija de su hermana al marido, a quien ha sido «prestada», y darla a otro hombre, y esto debe reconocerse, por lo menos, como una de las causas de la inestabilidad matrimonial. Ocurre entre los mayombe, los ila y los bemba, y probablemente en otros sitios. Además, cuando las unidades residenciales se basan en lazos de parentesco a través de mujer y no de hombre, el vínculo entre la madre y la hija, o entre una hermana y otra, puede hacerse tan fuerte que amenace al matrimonio de una de las mujeres. En la sociedad bemba, a veces el divorcio ocurre en el momento de la conversión del matrimonio, es decir, cuando el marido ha ganado el derecho a llevarse a la esposa a su aldea. La mujer puede negarse a ir con él porque desea quedarse con su madre y sus hermanas.

También existen incentivos positivos al matrimonio permanente. Los bemba entregan regalos simbólicos y no la compensación matrimonial, pero el hombre se dispone a conseguir una unión estable porque sólo por este procedimiento puede construir su unidad doméstica básica que lo sitúa en una posición de autoridad sobre varias familias y que le permite instalar una casa donde quiera y, en último término, construir su propia aldea, si así lo desea. Para el bemba, el matrimonio estable es el primer paso en el camino de llegar a ser dirigente. Es interesante poner en correlación las distintas formas de estructura familiar con la mayor o menor estabilidad del matrimonio por este sistema, pero para respuestas concluyentes tendremos que esperar hasta que dispongamos de cifras más o menos exactas sobre los distintos índices de divorcio en estas regiones y en las contiguas.

A lo largo de estas páginas se han propuesto diversos determinantes económicos y sociales de la estructura familiar, aunque se necesitarían más detalles sobre la organización económica de todas las tribus seleccionadas para comprobar las hipótesis que se han hecho. La presencia o ausencia de posesiones heredables en forma de tierras, árboles, ganado o dinero, se ha correlacionado con el tipo de matrimonio y la situación del padre se ha contrapuesto a la del hermano de la madre. También se ha asociado con la naturaleza corporativa de una unidad como el matrilinaje del Congo occidental, en contraposición a los grupos de

filiación dispersos de los pueblos de Rodesia del Norte. Sin duda, sería posible partir del mismo conjunto de datos y llegar a conclusiones muy distintas. Por ejemplo, la escasez de la tierra y el valor de las palmeras, ¿hacen que los miembros del matrilinaje deseen vivir unidos en un grupo estrechamente organizado? ¿O es el sistema de matrilinajes corporativos el que los hace deseosos de explotar su tierra en común en lugar de hacerlo por separado, y les empuja a aceptar el mando de su cabeza genealógica? Sin duda, algo tienen que decir ambos puntos de vista. Cuando el tipo de matrimonio hace posible que el grupo de hermanos viva unido, una situación económica como la del Congo occidental aumenta su interdependencia económica y contrarresta las tendencias centrífugas. Por otra parte, cuando la estructura familiar no proporciona las bases para el grupo de hombres en cooperación, y cuando la provisión de tierra es tan amplia que los hombres pueden crear fácilmente nuevos asentamientos, lo hacen así y el matrilinaje pierde su función corporativa. Se necesitan estudios detallados sobre los pueblos contiguos que viven en condiciones económicas bastante similares antes de que podamos generalizar con alguna utilidad sobre tales problemas. En el estado actual, las variables son demasiado numerosas para permitirnos establecer sólo conjeturas verosímiles.

Este artículo simplemente pretende hacer unas comparaciones toscas entre cuatro tipos de estructura familiar asociados con la regla de filiación matrilineal en Africa central, y sugerir algunas posibles correlaciones entre el tipo matrimonial, el grupo residencial y la organización económica y política.

MEYER FORTES

PARENTESCO Y MATRIMONIO ENTRE LOS ASHANTI

INTRODUCCIÓN

El ashanti es el más numeroso [1] de los pueblos que hablan akan y ocupan la mayor parte de la mitad meridional de Costa de Oro. Aunque todos hablan dialectos de una lengua común [2] y tienen una cultura común, los pueblos akan nunca han estado políticamente unidos hasta que todos cayeron bajo el dominio de la administración colonial británica en 1903 [3]. De hecho, los ashanti son famosos por las guerras que sostuvieron contra otros grupos akan y contra los ingleses a todo lo largo del siglo XIX. Durante el siglo XVIII los ashanti habían aparecido como un poderoso Estado nacional compuesto por una confederación de jefaturas fuertes y semiautónomas agrupadas alrededor de una monarquía cuyo símbolo político-ritual era el Taburete de Oro [4]. La base de esta confederación fue la guerra. Se constituyó con objeto de expulsar a los yoke de Denkyera, un Estado akan que mantenía sometidos a los ashanti, y una vez creado fue reforzado y se expandió gradualmente mediante guerras de conquista contra los demás vecinos akan.

Conforme aumentaba la extensión y el poder de la confederación ashanti, el comercio costero con los europeos se fue convirtiendo en una necesidad vital, especialmente para procurarse armas de fuego y municiones. Al intentar conseguir el control de las rutas comerciales que se dirigían a la costa, los ashanti entraron en conflicto con los akan costeros y, posteriormete, con los ingleses que habían asumido la protección de éstos. Los ashanti lucharon en seis guerras contra los británi-

1. En la actualidad suman aproximadamente unas 750.000 personas.
2. Véase J. G. Christaller, *Dictionary of the Asante and Fante Language*, 2.ª ed., Basilea, 1933, Introducción.
3 La historia modelo de Costa de Oro es *History of the Gold Coast and Ashanti*, de W. W. Claridge, 1915. Véase también W. E. F. Ward, *A History of the Gold Coast*, 1948. La extensión del dominio británico sobre todos los pueblos akan fue un proceso gradual que duró medio siglo.
4. *Cf.* R. S. Rattray, *Ashanti*, 1923, cap. XXIII.

cos. La última fue la revuelta ashanti de 1901, que acabó con su derrota y anexión.

Aunque podía costear guerras exteriores con éxito, interiormente el Estado ashanti no era del todo estable. Los grandes jefes guardaban celosamente su autonomía regional contra las intromisiones del rey, y a veces esto dio lugar a rebeliones armadas. Los ejércitos reales, ayudados por los de otros grandes jefes, siempre, no obstante, consiguieron suprimir a los jefes rebeldes. La necesidad de unidad fue reconocida por los grandes jefes de la confederación y contó con el respaldo de poderosas sanciones religiosas.

La estructura y la historia política del Estado influyó decisivamente en todo el orden social de los ashanti. El alto grado de autonomía reservado a las jefaturas que formaban parte de la confederación puso el énfasis en la lealtad local de los individuos y los grupos, en cuanto contrapuesta a la ciudadanía de la confederación. Los cautivos y los fugitivos de las tribus derrotadas, además de los esclavos obtenidos mediante compra, introdujeron elementos extraños dentro de todas las jefaturas. Y a pesar de la prioridad legal de la lealtad local, muchas veces los individuos emigraban de una jefatura a otra por razones económicas, tales como el comercio o como consecuencia del matrimonio, por razones religiosas, como el deseo de adherirse a un dios de fama nacional, etcétera. De esta forma, muchas veces los grupos de parientes se dispersaron. Estas influencias se reflejan en las instituciones de parentesco de los ashanti.

Los principales rasgos de la organización social y política de los ashanti son bien conocidos por las obras etnográficas del difunto capitán R. S. Rattray[5]. En realidad, los rasgos generales del sistema akan eran conocidos de los estudiosos mucho antes de que Rattray los describiera[6]. Con respecto a las instituciones de parentesco de los ashanti, a pesar del rápido cambio social y cultural ocurrido durante los últimos cuarenta años, los principios elucidados por Rattray se mantienen.

En este artículo presentaré un esbozo amplio de la organización de parentesco de los ashanti tal como emerge de su estructura social actual. Será útil poner especial atención en determinados aspectos que Rattray no destaca todo lo necesario, con objeto de corregir malas interpretaciones del sistema de parentesco ashanti basadas en su obra. Me refiero especialmente a la idea de que el parentesco ashanti se caracte-

5. R. S. Rattray, *Ashanti Proverbs*, 1916; *Ashanti*, 1923; *Religion and Art in Ashanti*, 1927; *Ashanti Law and Constitution*, 1929. La exactitud de los escritos de Rattray, basados en el contacto íntimo con los ashanti durante casi veinte años y en el profundo conocimiento de su lengua, la reconocen los ancianos y los jefes ashanti. El Dr. K. A. Busia, ashanti de origen, ha rendido tributo a la calidad de los datos de Rattray en su tesis (inédita) "The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti"; y mis propias investigaciones entre los ashanti en 1945-6 (*vide* mi artículo "The Ashanti Social Survey: A Preliminary Report", en *Rhodes-Livingstone Institute Journal*, VI, 1948) confirman completamente su opinión.

6. Existe un excelente resumen de lo que se sabía entonces del parentesco de los akan en *Totemism and Exogamy*, de Frazer, 1910, vol. II, pp. 553 y ss. Era bien conocido, por los escritos de los primeros viajeros, que los pueblos akan reconocían la filiación por línea femenina. Cuando Frazer escribió también habían sido ya descubiertas las divisiones *ntoro* por Mr. (más tarde Sir) C. H. Harper; *cf.* referencia en Frazer, *op. cit.*

riza por el equitativo reconocimiento de las filiaciones matrilineal y patrilineal [7].

FILIACIÓN MATRILINEAL

El aspecto político

La regla de la filiación matrilineal, como pone en claro Rattray [8], es la clave de la organización social ashanti. Esto se debe, fundamentalmente, al hecho de que la filiación matrilineal es la base de la organización de linajes localizados que está generalizada por todo el conjunto del sistema social mediante una organización de clanes dispersos.

Toda persona de filiación matrilineal libre (una *odehye*) es por nacimiento miembro del linaje de su madre (*abusua*) y ciudadano de la jefatura en que está legalmente domiciliado este linaje. El descendiente matrilineal de una mujer extranjera o esclava es miembro, por derecho de nacimiento, del linaje en que esa mujer fue tácitamente incorporada [9], aunque está sometido a incapacidades que ni siquiera el paso de las generaciones puede borrar por completo. Debido al matrimonio, y antiguamente a la huida o a caer cautiva en la guerra, la mujer puede vivir y tener descendencia fuera de su jefatura natal. En tal caso, sus descendientes matrilineales siguen manteniendo la conexión con el linaje natal de ella y tienen sus derechos de ciudadanía en el lugar de origen de ella, aunque sólo puedan ejercerlos residenciándose allí. La dispersión no priva a los miembros del linaje de su estatus, de sus derechos de sucesión a los cargos o a la propiedad que recae en el linaje, ni sus relaciones con los dioses o los antecesores del linaje. De este modo, uno de los derechos de ciudadanía más valorados en la actualidad es el derecho de ocupar y cultivar libremente bosques vírgenes en la jefatura a la que el linaje de uno debe lealtad. Actualmente suele ocurrir que los descendientes de mujeres que fueron capturadas en la guerra vuelven a los hogares de sus antepasados a reclamar tierras con este fundamento. Además, cuando queda vacante un taburete [10] suele ocurrir que un miembro de la rama del linaje que durante varias generaciones ha residido fuera de su jefatura natal es invitado a volver y ocupar el cargo. Para los propios ashanti, el linaje consiste en todos los descendientes de ambos sexos de una única antepasada conocida, a través de una genealogía conocida, por línea ininterrumpida de mujer.

El matrilinaje localizado se encuentra en su forma más exacta y ex-

7. *Cf.*, por ejemplo, G P. Murdock, "Double Descent", *Amer. Anthropologist*, N. S., XLII, 4, 1, pp. 555 y ss., quien ehcribe *inter alia*: "Como ahora se sabe, los ashanti tienen tantos clanes matrilineales *(abusua)* como clanes patrilineales *(ntoro)*.
8. Rattray, 1923, y *passim* en sus demás obras.
9. Según describe Rattray, 1929, cap. V.
10. Al cargo de jefe, de cabeza de linaje u otros cargos públicos que ostenta un hombre o una mujer siempre se les indica mediante un taburete *(konnua)*. Los taburetes de madera tallada desempeñan un gran papel en la vida social akan como símbolos de cargos y de estatus, y, debidamente consagrados, también se utilizan como altar de los antepasados. Quien ostenta cualquier cargo público es instalado, para ser ritualmente presentado a los antepasados del grupo, en la habitación donde se guardan los taburetes de los antepasados. Véase Rattray, 1927, 1929, *passim*.

plícita en aquellas regiones ashanti que tienen una tradición de asentamientos fijos durante largos períodos. Todas las aldeas o ciudades ashanti creadas hace tiempo estaban hasta hace poco divididas en barrios (*brono*), cada uno de los cuales estaba ocupado por la mayoría de los miembros, tanto masculinos como femeninos, de un único linaje. En algunos casos, este linaje es un linaje máximo trazado a partir de la filiación común de una antepasada de hace diez o doce generaciones; en otros, esta unidad es un segmento mayor de tal linaje, cuyo núcleo principal ocupa lo que se considera el barrio original de todo el linaje. El linaje tiene estructura segmentaria, definiéndose cada segmento en relación con los demás segmentos del mismo orden mediante la referencia a antepasadas comunes y distintas. Esto permite tanto la agregación como la diferenciación dentro de los linajes. De este modo, las mujeres ashanti no locales que llegan a una aldea como esposas o como esclavas, automáticamente se adhieren al linaje de su propio clan. Si sus descendientes matrilineales se quedan en la aldea, se convierten en un segmento agregado al linaje local. Para la mayor parte de los efectos sociales son tratados como verdaderos miembros del linaje; pero no son elegibles para ningún cargo del linaje. Las esclavas extranjeras dan lugar a muchas ramas agregadas a los auténticos linajes, pues el principio del linaje es tan dominante que la persona o el grupo que no puede ser absorbido por ninguno de los existentes, siempre es tratado como segmento real o potencial de un linaje. Las normas de residencia son los principales medios institucionales mediante los cuales el principio del linaje hace valer sus derechos (véase más adelante pp. 290-292). Los miembros de un linaje agregado son conocidos como de origen extraño y no tienen derecho a autodenominarse *odehye*. Pero es un insulto grave, castigado por la ley, que alguien mencione en público sus orígenes. Lo cual es congruente con la máxima, que tiene la fuerza de prohibición moral así como de norma jurídica, de que nadie debe revelar los orígenes de los demás [11].

Aunque el linaje es segmentario en la forma, está dominado por la regla de la unidad incluyente. No existe jerarquía de estatus jural ni autoridad religiosa correspondientes a la jerarquía de los segmentos. Esta unidad corporativa, reconocida para fines políticos, legales y rituales, es por regla general el linaje más incluyente de un determinado clan de la comunidad. La solidaridad de tal linaje en relación con el resto de la comunidad es impresionante. Los ashanti se niegan a admitir ante los extranjeros que el parentesco de linaje es una cuestión de grado. Insisten en la identificación mutua de todos los parientes del linaje. Pero en las cuestiones personales y en las relaciones de los miembros del linaje entre ellos se observan estrictamente los grados de conexión matrilineal.

Cada uno de estos linajes políticamente unitarios tiene un cabeza varón (*abusua panin*) que suele ser *ipso facto* uno de los consejeros del jefe. Se elige entre todos los miembros varones (*adehye*) vivos, sin tener en cuenta la edad ni la generación, mediante el consenso de todo el

11. *Obi nkyere obi ase.* Rattray lo resalta correctamente en muchos lugares. Esta es una de las principales razones de que las investigaciones genealógicas sean difíciles entre los ashanti y explica la aparente confusión que se encuentra en las ideas de los ashanti sobre su sistema de parentesco.

conjunto de miembros de ambos sexos[12]. Las cualidades personales de tacto, capacidad de liderazgo, inteligencia y conocimientos de los asuntos determinan la elección.

La obligación del cabeza de linaje, con la ayuda y el consejo de los ancianos hombres y mujeres, consiste en cuidar del bienestar de todo el grupo. Tiene el poder y la obligación de resolver las disputas privadas entre cualesquiera de los miembros, de tal forma que prevalezcan en el grupo la paz y la solidaridad. Es el principal representante del grupo en las relaciones políticas y legales con otros linajes y con la comunidad. Debe dirigir la organización de las obligaciones corporativas, tales como el funeral de los miembros, y tiene que aportar la tela funeraria. El pago crucial del novio mediante el cual se casa legalmente con una hija del linaje va a él y su presencia es esencial para que sea válido el divorcio de cualquier miembro del linaje. Lo más importante de todo, tanto como señal de su estatus como en cuanto sanción de su autoridad, es que custodia los taburetes de los antepasados varones del linaje. Estos altares de los antepasados incluyen los taburetes consagrados de sus predecesores en el cargo y pertenecen al conjunto del linaje. Un segmento subordinado no puede tener sus propios altares de los antepasados. En los días de *Adae*[13], él y sus mayores se reunían para hacer libaciones y ofrendas a los taburetes de los antepasados en nombre del linaje. Los miembros individuales del linaje pueden llevarle ofrendas para los taburetes en casos de desgracia personal o como expiación de un pecado o sacrilegio. El heredero de un miembro fallecido debe ser formalmente aprobado por el cabeza del linaje y sus mayores, y la viuda de cualquier miembro no puede volver a casarse sin el consentimiento de éstos. El linaje también tiene su dios o dioses (*obosom*), cuyos altares confieren derechos al linaje.

La ocasión más normal en que se manifiesta públicamente la unidad y solaridad del linaje es en el funeral de un miembro[14]. Lo preside el cabeza del linaje. Los gastos, que pueden ser cuantiosos, los comparten a partes iguales todos los miembros adultos (no así, debe señalarse, entre los segmentos del linaje). Actualmente éste es uno de los criterios más importantes para reconocer la pertenencia al linaje. Se espera que todos los miembros guarden los tabús funerarios, aunque los parientes de linaje lejanos del fallecido no lo harán con tanto rigor como sus parientes próximos. Se considera que la muerte es un golpe y una pérdida para todos los miembros del linaje, dondequiera que estén.

En todos estos asuntos existe un alto grado de igualdad entre los miembros masculinos y femeninos del linaje. Es normal que el cabeza sea asistido por una mujer mayor (*obaa panin*) informalmente elegida

12 En la práctica, desde luego, la decisión recae fundamentalmente en los ancianos, hombres y mujeres, especialmente en los primeros, y sólo los hombres maduros son elegidos para el cargo.

13. Para una descripción de las ceremonias del *Adae*, véase Rattray, 1923, caps. V-IX.

14. Hasta hace muy poco tiempo el linaje máximo de una aldea o de un municipio tenía su propio cementerio, que era la tierra consagrada que sólo se utiliza para el enterramiento de sus miembros. El cristianismo ha cambiado esta costumbre.

por él y sus mayores. Esto se extiende al conjunto del estado y a cada una de las jefaturas. La mujer más antigua del linaje real es la Reina Madre de la jefatura. Su obligación es vigilar las costumbres de las muchachas, supervisar las cuestiones femeninas, como las ceremonias de pubertad de las chicas, que dan lugar a actividades conjuntas de la mayor parte de las mujeres del linaje, y colaborar a restaurar la paz en las disputas familiares. En especial, suele ser la mayor autoridad genealógica del linaje y esto le concede gran influencia. Las antepasadas femeninas del linaje propietario de una jefatura también se conmemoran y reciben homenajes rituales. Los taburetes consagrados de las reinas madres se conservan bajo la custodia de la reina madre reinante y ésta celebra ritos de culto similares a los de su hermano el jefe en los días de *Adae*. Esto no ocurre en los linajes plebeyos.

En estas situaciones, además, todos los miembros que se reconocen pertenecientes al linaje son tratados de la misma manera, sin tener en cuenta sus verdaderos orígenes. Sólo cuando se trata de lo concerniente a la cabeza del linaje son excluidos los miembros no auténticos [15], y esto porque no tienen acceso directo a los antepasados del linaje.

Los ashanti dicen: «un linaje es una sangre» (*abusua baako mogya baako*); y también que el linaje es «una persona» (*nipa koro*). No se trata de teorías fisiológicas, sino de una forma de resaltar la unidad corporativa del linaje. Esto se simboliza en la regla de la exogamia de los linajes y en la extensión de la noción de incesto (*mogya fra* - mezclar la sangre) hasta abarcar a todo el linaje. El incesto es un delito y un pecado. En los viejos tiempos se castigaba con la muerte [16]. Actualmente, los culpables son severamente multados y se les obliga a proporcionar ganado para el sacrificio expiatorio a los taburetes ancestrales del Estado. El desprecio público en que incurren muchas veces les hace dejar la comunidad. La regla de la exogamia se observa estrictamente, siendo la aparente excepción que se permita el matrimonio con el descendiente de una mujer extraña adoptada en el linaje no más de cuatro o cinco generaciones antes [17].

Aunque todos los cargos políticos, incluida la monarquía, recaen sobre los linajes máximos, la propiedad de la tierra y otras propiedades de utilidad económica normalmente recaen en un segmento de tal linaje. Sin embargo, en teoría cualquier miembro del linaje máximo puede ser elegido heredero de un miembro fallecido, siempre que él o ella tengan la adecuada categoría de parentesco. Esta regla también se aplica al derecho a casarse con la viuda de un miembro del linaje. En la práctica, la herencia y el levirato (que se considera una obligación del heredero en compensación de las propiedades que hereda) se restringen a los seg-

15. Excepto cuando no sobrevive ningún verdadero descendiente o, rara vez, si ninguno de los verdaderos miembros se considera adecuado para el cargo. *Cf.* el derecho de los esclavos a heredar en ausencia de verdaderos parientes matrimoniales, Rattray, 1923, pp. 43-4.

16. *Cf.* Rattray, 1929, p. 304. *Mogya die*, comer la sangre, es un término sustitutivo de incesto.

17. Los datos sobre el matrimonio de 1.000 mujeres en una jefatura presentan sólo un 4 por ciento de aparentes matrimonios dentro del linaje. En todos los casos una de las partes era de filiación materna extraña.

mentos del linaje. La mutua ayuda —como en el caso de que un miembro tenga deudas o cuando hay que costear los gastos funerarios— se extiende a todo el linaje, pero la mayor responsabilidad recae en este segmento.

Este segmento, a veces descrito como los hijos de un solo vientre (*yafunu*), consta generalmente de los descendientes uterinos de una antepasada que antecede a sus miembros adultos vivos en no más de cuatro y ocasionalmente cinco generaciones. Es decir, consta de los parientes matrilineales cuyas madres (y abuelas) crecieron normalmente en un mismo grupo doméstico matrilineal como grupo de germanos.

La autoridad jural del hermano de la madre es efectiva, fundamentalmente, dentro de este segmento. El segmento no tiene cabeza designada, pero se acepta a alguno de los varones más antiguos con experiencia en calidad de individuo dirigente. Como en todos los sectores de la vida social ashanti, cualquier asunto de importancia relativo al segmento o a alguno de sus miembros siempre se decide después de haber consultado al hombre y la mujer de mayor antigüedad. Pero el dirigente siempre tiene un peso decisivo. Si el segmento posee tierras, o derechos de pesca, u otras propiedades corporativas, él las administra y su sucesor será elegido teniendo en cuenta su capacidad para actuar como líder en los problemas del segmento. En las cuestiones jurales o religiosas (como el matrimonio o la prestación de juramento) en que hace falta la conformidad del cabeza del linaje, el procedimiento es el siguiente: el principal interesado (hombre o mujer) se dirige primero a su tutor legal, el hermano de la madre, que lo conduce ante el líder del segmento, que luego los acompaña a ver al cabeza del linaje.

El linaje máximo de una comunidad se considera la extensión local más amplia del segmento *yafunu*, y los términos de parentesco que se usan en el grupo doméstico matrilineal se aplican a todos los miembros del linaje máximo. Las personas de la misma generación se llaman mutuamente «germanos» (*nua*), sin tener en cuenta el sexo. Las mujeres de la generación de las madres se denominan «madre» (*ena, ni, mami*); los hombres de esta generación son tratados de «hermano de la madre» (*wofa*), y tanto los hombres como las mujeres de la generación de las madres de las madres son calificados de «abuelos» (*nana*). La mujer llama a todos los miembros de la generación de sus hijos e hijas *ba*, hijo o hija, y el hombre los llama hijos e hijas de la hermana, *wofase*. Tanto los hombres como las mujeres llaman a los compañeros de generación de sus nietos y nietas *nana*, nietos o nietas[18]. Las normas convencionales de comportamiento, simbolizadas por estos términos se aplican a todo lo ancho del linaje, pero de nuevo más estrictamente dentro del *yafunu*. Gran parte del comportamiento que se considera absolutamente obligatorio dentro del *yafunu*, se considera una cuestión de buena voluntad y normas decentes fuera de ese ámbito. También es muy significativa la creencia de que la brujería (*bayi*) sólo es efectiva dentro del

18. Una lista muy completa de terminología de parentesco, incluyendo sus distintos usos, se presenta en Rattray, 1923. Estos términos todavía se utilizan, aunque las palabras tomadas del inglés *mami*, madre, y *papa*, padre, están sustituyendo rápidamente a los términos akan en la lengua cotidiana.

linaje. También sólo dentro del linaje son obligatorias la amistad y la solidaridad en virtud de sanciones absolutas, y las inevitables hostilidades y celos que se producen de esta forma se manifiestan en la creencia sobre la brujería.

Los linajes máximos que constituyen un pueblo o aldea varían generalmente en número de miembros y en estatus. El linaje que proporciona el jefe y la reina madre está situado en un rango superior a los demás y habitualmente es el más numeroso. Mis investigaciones sugieren que habitualmente hay dos o tres linajes máximos que suman el grueso (la mitad o más) de la población, mientras que el resto se reparte entre los demás linajes. La significación del principio del linaje resulta claramente visible en los términos de dirección que se utilizan con los miembros del linaje del propio padre y de los abuelos paternos. Un individuo debe dirigirse y referirse a cualquier miembro varón del linaje del padre con el término «padre» (*agya*) y debe dirigirse a los miembros femeninos de su linaje con el término «*sewa*» (literalmente padre femenino). De forma similar, debe dirigirse a cualquier miembro del linaje del padre del padre con el término «abuelo» (*nana*). Estos términos se utilizan cuando el hablante desea demostrar respeto filial a los miembros de estas clases de parientes paternos. Los ashanti explican que esto se debe a que cualquier miembro del linaje del padre puede convertirse en su heredero, y la misma regla se aplica al abuelo. De hecho, se aplica a cualquir pariente, hombre o mujer.

El linaje máximo se considera la rama local del clan matrilineal ampliamente disperso. El mismo término *abusua* se utiliza para el clan y para el linaje. Se cree que todos los linajes de un clan son descendientes matrilineales de una única antepasada remota de quien por regla general se alega una emergencia mitológica [19]. Los linajes locales del mismo clan, no obstante, no pueden demostrar su exacta conexión genealógica entre sí. Los miembros del mismo clan pero de distintos linajes locales se comportan entre sí como si fueran parientes lejanos del mismo linaje. Se aplica la regla de la exogamia. La persona procedente de un lugar extraño recibe la hospitalidad de sus compañeros de clan y es aceptada como uno de ellos si desea quedarse. Recibirá un estatus de pantesco de acuerdo con su edad. Si no se encuentra en la localidad ningún candidato adecuado para un cargo del linaje, los ancianos pueden buscar a un miembro del clan en otra parte. Pero la pertenencia al clan, por supuesto, no confiere automáticamente derechos de propiedad ni cargos en linajes distintos del propio.

Sólo existen ocho clanes ashanti [20] y todos los linajes pertenecen a uno u otro de estos clanes, y todos los clanes suelen estar representados

19. *Cf.* Rattray, 1929, *passim*, sobre recolecciones de los antepasados mitológicos de los clanes ashanti. Como él (*ibid*, cap. VIII) y otros escritores antes y después que él (*cf.* J. B. Danquah, *Akan Laws and Customs*, 1920) han señalado, los mismos nombres de clanes y la misma organización de clan se encuentra en todos los pueblos akan.

20. La lista correcta se presenta en Rattray, 1929, pp. 66-7. La "organización dual" a que se refiere sólo aparece actualmente como un nombre sustitutivo que se utiliza para cada clan. *Cf.* también M. J. Herskovits, "The Ashanti Ntoro", *J. Roy. Anthrop. Inst.*, LXVII, 1937, pp. 287 y ss

en todas las jefaturas. Esto se atribuye a la dispersión resultante de las emigraciones, las guerras, etc.

Rattray asegura que todos los clanes ashanti tienen evitaciones totémicas, un animal o pájaro que los miembros tienen prohibido matar o comer. No he podido obtener confirmación de esto. Puede ser que la creencia se esté desvaneciendo entre la mayoría de los ashanti o bien que sea un ritual esotérico secreto (como supone Rattray) asociado con la jefatura y que no se revela fácilmente a los extranjeros.

El sistema de clanes es importante como fuerza unificadora de la organización política y como manifestación de la unidad cultural de todo el pueblo [21]. El hecho de que sólo existan ocho clanes y que en cada uno de ellos recaigan jefaturas de alto rango refuerza esta impresión. Todos los niños saben que cualquier ashanti pertenece a uno de estos ocho clanes y saben el nombre de su propio clan. De este modo, también, todos los niños saben que la monarquía recae en un linaje del clan Oyoko, y todos los miembros de este clan brillan con el reflejo de la gloria de esta relación. Esto hace que el linaje Oyoko tenga un cierto prestigio fuera de lo normal; pero todos los clanes alegan ser prominentes en una u otra región, por una razón u otra. De ahí que todos se consideren de igual rango. El ashanti se enorgullece de las jefaturas que recaen en los linajes de su propio clan.

Los jefes que pertenecen al mismo clan se llaman mutuamente «hermanos» y esto no es un simple trato de cortesía. Muchas veces esta relación se apoya en la tradición de que los fundadores de la jefatura fueron hijos de una misma madre. De este modo, los jefes fraternalmente emparentados suelen discutir juntos los temás públicos urgentes sin tener en cuenta sus lealtades inmediatas. Cuando uno de ellos toma posesión, sus jefes hermanos le envían regalos obligatorios, y él, a su vez, les envía regalos para agradecérselos. Pueden tener obligaciones ceremoniales especiales a propósito de su nombramiento; y también cuando muere un jefe, sus hermanos jefes deben asistir al funeral con regalos especiales y pueden tener obligaciones ceremoniales especiales a este propósito. Se considera que estos lazos de unión de las jefaturas —los taburetes— no son personales, y en el pasado muchas veces constituyeron los cimientos de la acción política conjunta [22].

No es ésta la única forma en que las normas de parentesco participan en la organización política a nivel de las jefaturas y del Estado. El matrimonio con la hija de otros linajes principales así como con la hija de los linajes plebeyos siempre ha sido deliberadamente contratado por todos los jefes, y especialmente por los reyes ashanti, como medio de crear y cimentar alianzas políticas. El principio del linaje asegura la perpetuación de tales vínculos como lazos entre los linajes principales y suelen ser invocados para objetivos políticos. Los jefes de los distintos clanes o de las distintas secciones del ejército nacional [23] tenían de esta

21. El hecho de que el sistema de clanes sea idéntico en todos los pueblos de lengua akan es el símbolo más importante de su unidad cultural.
22. En un reciente pleito constitucional, se sospechaba que el choque se había producido entre dos jefes sobre este motivo.
23. Véase Rattray, 1929, cap. XV. Los agrupamientos que se siguen en el

forma lazos tradicionales de parentesco clasificatorio. Estos vínculos también nacían de la práctica de reservar determinadas jefaturas subordinadas que quedaban bajo la jurisdicción del rey o de los jefes dirigentes divisionales y eran para los hijos (*oheneba*) y los hijos de los hijos (*ohenenana*) del rey o del jefe.

El aspecto doméstico

La regla de la filiación matrilineal determina las relaciones legales y morales de los individuos, así como la estructura y las relaciones de los grupos políticos importantes. Pero su acción está sometida a las limitaciones nacidas de otros lazos genealógicos enraizados en la organización familiar ashanti. Esto se hace visible de forma gráfica en la estructura del grupo doméstico [24], es decir, la familia individual que ocupa un alojamiento independiente. El grupo doméstico puede estar encabezado por un hombre o por una mujer. Si está encabezado por una mujer, normalmente se trata de un segmento del matrilinaje compuesto de la cabeza y sus hijos, la hermana de ella y sus hijos, y quizás los nietos uterinos de ella y de sus hermanas. El grupo doméstico encabezado por un hombre, por otra parte, puede ser la familia parental, que consta del hombre, su esposa o esposas y los hijos, o bien puede incluir a la hermana del cabeza y los hijos de ella, así como a la esposa y los propios hijos, y a veces a los hijos de sus hijos o de sus sobrinos. Estos arreglos domésticos representan distintas formas de conciliar los derechos y sentimientos potencialmente conflictivos característicos del parentesco ashanti. Por una parte están los lazos dominantes de parentesco matrilineal, que abarcan los procedentes de la maternidad; por otra parte, los lazos matrimoniales y de paternidad. Los ashanti se preocupan mucho por estos problemas y los comentan constantemente y si bien es evidente que se han agravado con las influencias misioneras y económicas actuales, existen muchas pruebas de que ya existían en los viejos tiempos.

La enseñanza de los misioneros pone especial énfasis en los lazos matrimoniales y de la paternidad; las modernas oportunidades de acumular recursos privados y tener propiedades fijas, como granjas de cacao y edificios, opera a favor de los vínculos entre padres e hijos. Como consecuencia, la solidaridad de los linajes máximos ha declinado en cuestiones de tipo personal y doméstico; pero la fuerza del parentesco matrilineal dentro de la constelación de lazos de parentesco ha cristalizado en los grupos domésticos que permanecen intactos. Según la ley ashanti, el derecho de herencia está confinado dentro del matrilinaje y los hombres tienen preferencia sobre las mujeres para heredar la propiedad de un individuo. Los hermanos deben tener preferencia sobre los hijos de las hermanas y éstos van delante de las hermanas. Antiguamente, el hijo de la hermana de la madre (el hermano —*nua-barima*— en la termino-

---

ejército nacional todavía continúan regulando el procedimiento en las grandes concentraciones nacionales y en el funcionamieto del Consejo Confederado.

24. Se presenta un análisis detallado en mi artículo "Time and Social Structure - An Ashanti Case Study", en *Social Structure - Studies presented to A R. Radcliffe-Brown*, 1949.

logía ashanti) heredaba con preferencia al propio hijo de la hermana. Actualmente no ocurre así y, si no es elegible un heredero que descienda de la madre del difunto, la propia hermana puede reclamar ser reconocida heredera y no dejar que herede el hijo de la hermana de la madre. En las relaciones interpersonales, la tendencia es a resaltar las conexiones lineales de las sucesivas generaciones, con preferencia a las conexiones colaterales de estatus genealógico más elevado.

La relativa fuerza de los lazos familiares potencialmente divergentes, que ya hemos mencionado, puede calibrarse de forma aproximada a partir de los datos que acabamos de citar en este artículo. Es rara en el caso de personas que residen de forma permanente con parientes paternos o maternos lejanos. En una comunidad ashanti relativamente estable, entre el 40 y el 50 por ciento de la población vive en grupos domésticos matrilineales encabezados por una mujer, y sólo un tercio de las mujeres casadas residen con sus maridos, viviendo las restantes sobre todo con sus parientes matrilineales. Alrededor de la mitad de los hijos de menos de quince años vive con sus padres, en una gran parte debido a que sus padres viven juntos, y la otra mitad vive en casas presididas por el hermano de la madre. Entre los ashanti no existen evitaciones entre los parientes políticos. Es significativo, por tanto, que el marido y el hermano de su esposa (recíprocamente *akonta*) nunca aparezcan como miembros de un mismo grupo doméstico y es raro (aunque se conoce el caso) que la mujer y la hermana del marido (*akonta* o *kunma,* literalmente marido femenino) residan juntas. Por otra parte, no es raro que un hombre tenga a sus propios hijos y a los hijos de sus hermanas residiendo con él, pero la mayor parte de los hombres prefieren tener viviendo con ellos sólo a una clase de personas dependientes en relación filial. Estos son los arreglos que se encuentran en la práctica, aunque el ideal de los ashanti varones es casarse y que la familia doméstica sea patrilocal. Parece ser que la norma es que los lazos de parentesco matrilineal estén más o menos equitativamente equilibrados por los matrimoniales y los de la paternidad en las relaciones sociales interpersonales; y esto se consigue mediante la segregación de los respectivos campos de acción o bien mediante la asimilación de una clase de lazos sociales con los de la clase contraria. Esto se pone claramente de manifiesto en los usos y normas de parentesco de los ashanti. No obstante, el equilibrio es precario y el conflicto y la discordia, nacidos de no conseguir reconciliar los derechos y obligaciones antagónicos de parentesco, constituyen síntomas crónicos de inestabilidad. El signo más general de esta situación es el resentimiento que constantemente se manifiesta en los ashanti de ambos sexos y en todas las estaciones de la vida contra los frenos y frustraciones que atribuyen a la observancia de la regla de la filiación matrilineal. Sin embargo, siguen ateniéndose a esta regla, reconociendo que su fuerza procede del sistema político y legal.

Los ashanti consideran el lazo entre madre e hijo la piedra angular de todas las relaciones sociales. La ausencia de hijos es sentida, tanto por los hombres como por las mujeres, como la mayor de las desgracias

y humillaciones personales[25]. Se honra a los padres prolíficos. Una madre de diez hijos se enorgullece de su consecución y es objeto de una ceremonia pública de felicitación. Como el contacto sexual entre el marido y la esposa sólo está prohibido durante el período de reclusión o convalecencia de ocho días después del parto, muchas veces los hijos se siguen rápidamente unos a otros. Según una costumbre que todavía se conserva en general fuera de las ciudades, el nacimiento debe ocurrir en el lugar natal de la madre[26]. Esto no sólo asegura que la mujer en este momento esté bajo el cuidado de sus propios parientes maternos próximos, especialmente de su madre, sino que también determina, de forma tangible, la afiliación al linaje y la ciudadanía del niño. Esta costumbre refuerza mucho la inclinación de las mujeres a residir con sus madres o con los parientes maternos próximos, y no con su marido, durante los primeros años de matrimonio. Además, el cuidado del niño pequeño recae casi por completo en la madre; y como ella generalmente tiene su propia granja para cultivar u otro trabajo remunerado que hacer, es una gran ventaja poder dejar a los hijos al cuidado de su madre durante sus ausencias diarias[27]. La abuela materna (*naná*) desempeña un gran papel en la crianza de los niños. De hecho, a veces pueden ser muy autocráticas a este respecto, sosteniendo que el nieto (*naná*) pertenece más al linaje (*abusua*) que a sus padres y que, en consecuencia, es más adecuado que esté al cuidado de la abuela.

Madre e hijo

Pero el rasgo crítico, dicen los ashanti, es el lazo entre la madre y el hijo. Lo consideran una relación moral absolutamente obligatoria. La mujer ashanti no regatea trabajo ni sacrificio por el bien de sus hijos. Trabaja mucho e importuna al marido fundamentalmente para proporcionarles alimentos, ropas y en la actualidad enseñanza, y observa celosamente al hermano para estar segura de que cumple sus obligaciones de tutor legal honradamente. Para una madre ninguna demanda que se le haga es excesiva. Aunque detesta castigar y nunca renuncia a su hijo, la madre ashanti espera obediencia y afectuoso respeto del hijo. Siempre se la nombra y se la trata como «madre» (*maami, ena,* etc.). Mostrar poco respeto hacia la propia madre viene a ser tanto como un sacrilegio. Los ashanti dicen que, a todo lo largo de su vida, la mayor adhesión de una mujer es con su madre, quien siempre la protegerá y ayudará. La mujer crece en diaria e ininterrumpida intimidad con su madre, de ella aprende todas las habilidades femeninas, y sobre todo de ella deriva su carácter. Esto suele llevar a diferencias entre el marido y la esposa y de este modo al divorcio. Para el hombre, la madre es su confidente

25. "La mujer estéril *(obonin)* es considerada con piedad, no sin mezcla de desprecio. Ella se siente rechazada. Y la suerte de los hombres sin hijos *(okrawa)* es igualmente dura. Por rico que pueda ser, siente que tiene una carencia seria si es estéril." Así escribe Mr. T. E. Kyei (Dip. Ed., Oxon.), que fue el Principal Research Assistant de la Ashanti Social Survey.

26. *Cf.* Rattray, 1927, pp. 56 y ss.

27. Hasta ser destetado a la edad de alrededor de un año, el niño casi nunca se separa de su madre. Ella lo lleva a su trabajo y lo pone a dormir a su lado.

de más confianza, sobre todo en los asuntos personales íntimos. La primera ambición de un hombre es ganar el bastante dinero para poder construir una casa para su madre, en el caso de que ella no tenga. Ser la señora de su propio hogar, con sus hijos y los hijos de sus hijas alrededor, es la más alta dignidad a que aspira una mujer normal. Hay muchos dichos y proverbios que manifiestan el apego de los ashanti a su madre y señalan la importancia de la madre en la vida social[28]. En la esfera política, el concepto de madre se aplica a la contrapartida femenina del jefe, la «reina madre» (*ohemaa*), que de hecho suele ser su propia hermana clasificatoria. Así como la madre controla a sus hijos, la autoridad de la reina madre se basa en sanciones morales antes que legales y su posición es un símbolo de la función decisiva de la maternidad en el sistema social. Como los ashanti suelen señalar, el estatus, el rango y los derechos fundamentales de la persona proceden de la madre y ésta es la razón de que ella sea la persona más importante de su vida[29]. En la biografía de las personas, la madre aparece como una protección y apoyo indiscutibles contra el mundo en general. Por tanto, tiene un especial interés teórico que también ella sea la fuente de la fuerza oculta más peligrosa que puede afectar a su vida, o sea, de la brujería (*bayi*).

Para el ashanti, «madre» por regla general significa su madre. Pero los términos de referencia y de dirección que utiliza para su madre se aplican ampliamente, en primer lugar, a todas las mujeres de la generación y el linaje de su madre, y en segundo lugar, a otras mujeres de la generación de ella, como término de cortesía. No obstante, la madre de un individuo es única y sus sentimientos, actitudes y modos de comportamiento con respecto a ella no se extienden a nadie más.

La costumbre, la educación y la forma de residencia determinan la muy estrecha identificación de las hermanas de ambos padres, y el comportamiento público hacia la hermana de la madre es indistinguible del comportamiento visible ante la propia madre. De hecho, se considera vergonzoso distinguirlas en público. El huérfano que se queda sin madre en la primera infancia generalmente es criado por una hermana de la madre y, en ese caso, ésta será tratada como si fuera la verdadera madre. Pero en los casos normales, se acepta que las personas tienen distintos sentimientos hacia la madre propia y las madres putativas.

Paternidad

El concepto de ntoro

Las creencias ashanti sobre la fisiología de la concepción reflejan los valores sociales adjudicados a los padres. Las ideas tradicionales reco-

28. Un dicho muy normal es: *Wo na awu a, wo abusua asa,* si tu madre muere no te queda ningún pariente de linaje (*cf.* Rattray, 1916, p. 129). Otros proverbios también resaltan la idea de que la madre es insustituible, que nadie puede hacer por su hijo lo que ella, que es impensable para ninguna persona renegar de la madre.
29. *Cf.* Rattray, 1923, p. 79.

gidas por Rattray[30] son ampliamente conocidas y todavía se aceptan entre los ashanti que han tenido poco contacto con la enseñanza occidental. Incluso entre los hombres y mujeres más sofisticados (pero que no necesariamente saben leer), que sostienen que el hijo tiene la sangre (*bogya*) del padre así como la de la madre, prevalece la creencia de que existe un lazo fisiológico más estrecho con la madre que con el padre. Los que hablan inglés dicen: «tu madre es tu familia, tu padre no». Pero también se acepta por regla general que existe un lazo espiritual único entre padre e hijo. Esto es lo que Rattray describe[31] como el «*ntoro* (espíritu) transmitido del varón». Actualmente, como Herskovits ha demostrado en una penetrante discusión crítica de las afirmaciones de Rattray[32], existe cierta confusión entre los ashanti sobre este concepto.

De acuerdo con mis propias observaciones (y éstas se ven confirmadas por las investigaciones independientes del Dr. K. A. Busia y Mr. T. E. Kyei)[33], la descripción presentada por Rattray del complejo de creencias tradicionales sobre esta cuestión es esencialmente correcta[34]. Estas creencias están desapareciendo con gran rapidez, excepto entre los ancianos y entre los linajes en que recaen las jefaturas de rango superior. El bienestar del Estado está ligado a la salud y al bienestar de su jefe; y no importa cuáles puedan ser sus ideas personales, el jefe está obligado a asegurar su buena suerte y la buena suerte del Estado mediante la regular observancia de todos los actos religiosos relacionados con su cargo. El lavado (es decir, la purificación ritual) de su *kra* es uno de estos actos. Conocer al propio *ntoro* y celebrar sus rituales es señal de tener antepasados libres, si no nobles. También es una consecuencia de la importancia política que se le concede a los lazos patrilaterales entre el jefe y los consejeros.

Padre e hijo

El punto crucial de este aspecto del parentesco ashanti radica en la gran afectividad así como en el peso jurídico que se atribuye a la paternidad. Entre los ashanti prevalece la regla general de que el hijo

30. Rattray, 1923, cap. XI; 1927, p. 51. Como él dice, se cree que la concepción se debe a la unión de la sangre *(bogya)* de la madre con el elemento espiritual *(ntoro)* del varón.
31. *Ibid.*
32. M. J. Herskovits, *loc. cit.*
33. En unos informes inéditos, amablemente puestos a mi disposición por ellos. Mis propias investigaciones fueron hechas en varias aldeas, incluyendo Asokore, donde Herskovits trabajó.
34. Herskovits afirma que "de acuerdo, pues, con los hombres de Asokore, los términos *ntoro* y *abusua* de Rattray deben ser sustituidos por «grupo de lavado *kra*» y *ntoro*, respectivamente". Evidentemente no es éste el uso normal de los ashanti. La confusión nace en alguna medida de que las creencias rituales y las prácticas rituales asociadas con el ntoro están cayendo en desuso. Para la mayor parte de los jóvenes, el término es una palabra arcaica vagamente comprensible equivalente a parentesco, de ahí que la igualen con los términos para grupos de parentesco que gobiernan su vida. Pero también hay una tergiversación deliberada. Sólo los ashanti de antepasados varones nacidos libres tienen *ntoro* en el sentido tradicional. Las personas que descienden de esclavos por línea de varón no tienen. Tales personas son las que a veces insisten, sin duda como autodefensa, en que el *ntoro* se refiere al clan.

se considera, legalmente, el descendiente de su pater[35], pero el ideal es que el pater y el progenitor sean la misma persona. Es un pecado y un delito, por el que en la actualidad ambas partes pueden ser condenadas a una fuerte multa y a la deshonra pública[36], que una muchacha conciba antes de su ceremonia de pubertad. Pero después de esta ceremonia ninguna desgracia se sigue a la preñez prematrimonial, si la muchacha no ha sido promiscua. No obstante, lo que se reprueba y se considera vergonzoso, para el hombre así como para la chica y los parientes maternos de ella, es que él se niegue a reconocer la paternidad del niño. Se la legitima completamente, en todo lo referente a su estatus en el linaje matrilineal, pero lleva un estigma que puede echársele en cara en su vida posterior en una pelea. La paternidad se reconoce aceptando el hombre la responsabilidad de mantener a su amante durante la preñez y de entregar, a ella y al hijo, cierto número de regalos consuetudinarios inmediatamente después del parto[37]. Al octavo día después del nacimiento (en la actualidad mucho después del octavo día) el niño recibe nombre de su padre reconocido; y ésta es la afirmación decisiva de la paternidad. Si el hijo de una chica soltera y sus padres materiales sufren una desgracia, ésta se debe a que el hijo no recibió nombre del padre[38].

Por regla general, el hombre elige nombre para su hijo entre los de sus antecesores de ambos lados de su ascendencia, pero no está obligado a hacerlo así. Los ashanti dicen que el hombre quiere hijos para traspasarles los nombres de sus antecesores. Se trata de una obligación filial muy importante así como de un motivo de orgullo. De ahí que los hijos de los hermanos y los hijos del polígamo con distintas esposas suelen llevar los mismos nombres. La costumbre moderna de utilizar el nombre propio del padre o el propio nombre como apellido (y no el nombre que indica la afiliación al linaje) se remonta al derecho paterno de poner nombres.

Los ashanti relacionan esto con el *sunsum* (personalidad conceptualizada como alma individual) del padre o con su *kra* (su espíritu, la fuente de su vida y de su destino), o bien, si están versados en la religión tradicional, con su *ntoro*. Las ideas que relacionan los tres conceptos rituales así asociados a la paternidad no pueden tratarse aquí[39]. Baste decir que los ashanti creen que el niño no puede desarrollarse si el *sunsun* de su padre se mantiene ajeno a él[40]; que su destino y dispo-

35. De este modo, el hijo adulterino pertenece al marido legal de la madre, de acuerdo con la máxima *Okromfo nni ba*, el ladrón no tiene hijos.

36. Parte de la multa se utiliza para comprar una oveja para el sacrificio de purificación a los taburetes de los antepasados de la comunidad. Antiguamente (*cf.* Rattray, 1927, p. 74; 1929, p. 306) ambos culpables eran condenados a muerte o expulsados de la aldea.

37. Rattray, 1927, p. 6. En la actualidad los regalos consisten en artículos de baño importados, ropas, jabón, chucherías, etc., que pueden costar dos o tres libras.

38. *Ibid.* Esta regla se aplica con el mismo vigor a los ashanti cristianos y a los ashanti paganos. Si el padre se niega a dar nombre a un hijo del amor, lo hace el hermano de la madre y acepta la responsabilidad paterna correspondiente.

39. *Cf.* Rattray, 1923, pp. 77 y ss.; 1927, pp. 51 y ss. y 54. *Cf.* también Herskovits, *loc. cit.*

40. *Cf.* Rattray, 1929, p. 8.

siciones están determinados por el *kra* que le transmite el padre; y que éste coloca a todo el mundo en una del limitado número de categorías cuasi-rituales que tienen un nombre y que son las partes del *ntoro*. Cada *ntoro* parece estar bajo la égida de un dios (*obosom*), del que toma su nombre y cuya morada es un río o un lago [41]. El número de agrupaciones del *ntoro* reconocidas oscila entre siete y doce, en las distintas zonas, puesto que las agrupaciones de mayor amplitud nacional se han dividido adaptándose a las circunstancias locales. Cada división local del *ntoro* tiene su día sagrado para el ritual de la purificación del *kra* de sus adherentes, tabús totémicos específicos, una forma diferenciada de respuesta a la salutación de cualquiera de sus miembros y cierto número de nombres que normalmente, pero no exclusivamente, se encuentran entre sus miembros. También se cree que cada *ntoro* va unido a un concreto tipo de carácter que sus adherentes tienden a tener. El concepto del *ntoro*, pues, manifiesta a través de las creencias y sanciones rituales, a través de la etiqueta y a través de los nombres, el valor que se adjudica a la paternidad. Las mujeres igual que los hombres están obligadas a honrar la paternidad. La mujer lo hace guardando los tabús del *ntoro* de su marido durante la preñez y la lactancia. Si no lo hace, el niño sufre daños a consecuencia de la furia y la hostilidad del *ntoro* del padre. El concepto de *ntoro* destaca, de forma especial, los lazos del padre con el hijo que dan continuidad al lado masculino de las relaciones familiares y de parentesco. Los adheridos al mismo *ntoro* de cualquier localidad no se reúnen para fines rituales ni sociales, ni constituyen un grupo organizado análogo al linaje. Tampoco, según mi información [42], la pertenencia a la misma división del *ntoro* constituye una barrera para el matrimonio, como afirma Rattray. Lo prohibido es el matrimonio entre parientes patrilineales relacionados a través de varones no anteriores a un bisabuelo común. En palabras de los ashanti, el matrimonio está prohibido entre los descendientes del mismo hombre por línea de varón hasta la cuarta generación. Poseer un *ntoro* común es incidental a este respecto. El parentesco de esta forma simbolizado es el que constituye una barrera para el matrimonio, no el lazo ritual. Esta regla no se mantiene mediante el cómputo de generaciones, sino remitiéndose a los antepasados conocidos; y los antepasados paternos que retroceden hasta más allá del bisabuelo (o los descendientes de más allá de la cuarta generación) raramente se recuerdan [43]. Una de las principales razones de esto es que no existe organización corporativa basada en la línea del padre, ni derechos jurídicos ni políticos (como los derechos de herencia) ni obligaciones derivadas de la descendencia paterna [44].

41. Esto se aprecia en los nombres de los ntoro más extendidos, por ejemplo Bosommuru —el dios del río Buru—, Bosomtwe —el dios del lago sagrado del mismo nombre—, etc. Véase Rattray, 1923, cap. XI.

42. He recogido casos de hombres que se casan con mujeres de su mismo *ntoro* y también el Dr. Busia me ha proporcionado ejemplos. Los ancianos me aseguraron que esto no se debe a los cambios modernos.

43. Véase, a este respecto, la nota 71, en p. 308. más adelante.

44. Las excepciones son determinados altos funcionarios palaciegos al servicio del rey cuyos títulos se transmiten de padres a hijos. Esto se explica por el supuesto de que el propietario original del título era esclavo o cautivo,

Las relaciones de padre e hijo[45] están enraizadas completa y únicamente en el hecho de la paternidad. El lazo es tan único como el de la madre y el hijo, aunque con muy distinto énfasis. El hermano del padre (es decir, cualquier hombre al que el padre llama hermano [*nua barima*]) se trata y se nombra como «padre» (*agya, papa,* etc.) y la hermana [cualquier mujer a la que él llama hermana (*nua baa*]) es «padre femenino» (*sewa*); pero el respeto y frecuente afecto y buena voluntad que se les demuestra se afirma francamente que se hace por el padre. Nace de su mutua identificación como germanos.

El padre ashanti no tiene autoridad legal sobre sus hijos. Ni siquiera puede obligarles a vivir con él ni, si se ha divorciado de la madre, reclamar la custodia como un derecho. Los ashanti dicen que los niños deben crecer en la casa de su padre[46] pero la investigación demuestra que no más del 50 por ciento de los niños preadolescentes se encuentran viviendo con sus padres en un momento dado. Sin embargo, se considera una obligación y un orgullo del padre criar a sus hijos, es decir, alimentarlos, darles ropas y educarlos, y más adelante, colocarlos en la vida. Incluso después del divorcio o de la muerte de la madre, el padre consciente cumple estas obligaciones. Esto vale especialmente para los hijos varones. Su preparación cívica y moral, especialmente, son de la responsabilidad del padre y esto le da el derecho a castigarlos si es necesario. En todo caso, los padres ashanti (a diferencia de las madres) tienden a ser muy estrictos en exigir obediencia, deferencia y buen comportamiento por parte de sus hijos. Actualmente existe el fuerte sentimiento de que la escolarización del niño, que en general se considera la preparación más importante para ganarse la vida en el mundo moderno, es responsabilidad del padre. Antiguamente llevaba a sus hijos a trabajar al campo con él o les enseñaba su oficio. La investigación demuestra que, en la práctica, los gastos de aproximadamente la mitad de los niños que asisten a la escuela son costeados por los padres. Del resto, la mitad (el 25 por ciento del total) son costeados en la escuela por el tío materno, y entre el 10 y el 15 por las madres[47]. El tío, la madre u otro pariente sólo tomará esta responsabilidad a su cargo en el caso de que no lo haga el padre.

El lazo espiritual que supuestamente une al padre y al hijo es un símbolo ritual del aspecto moral de sus relaciones. Los ashanti dicen que el hombre no tiene ningún dominio sobre sus hijos, excepto a través del amor de ellos por él y de su conciencia. El padre se gana el afecto de los hijos cuidándolos. Ellos no pueden heredar sus bienes, pero él muchas veces puede hacer algo por ellos haciéndoles regalos de propiedades, tierras o dinero mientras vive o en el lecho de muerte[48] (en la actuali-

---

o bien por la razón de que las obligaciones que implican sólo pueden aprenderse educándose entre hombres, puesto que el hijo se educa bajo la instrucción y el cuidado del padre.

45. Rattray, 1929, cap. XI, se ocupa de este asunto con penetrante lucidez.

46. El proverbio dice: "El hijo crece en la casa de su padre, pero no se queda allí".

47. Datos inéditos basados en una muestra de casi 700 niños de todas las edades.

48. *Cf.* Rattray, 1929, cap. XI.

dad por testamento escrito). Insultar al padre, abusar de él o atacarlo es un error irreparable, que necesariamente traerá mala suerte (*mmusuo*). Si bien el hijo o la hija no tienen obligación legal de costear al padre en la ancianidad, no hacerlo se consideraría una vergüenza y algo depravado. Y al igual que todos los lazos de parentesco, el lazo con el padre recibe expresión tangible en los ritos funerarios. Los hijos y las hijas (*mmaa mma*) propios y clasificatorios [49] de un hombre son quienes proporcionan el ataúd, y en el caso de la mujer los hijos e hijas del hermano.

Los padres desempeñan un papel muy importante en el matrimonio de sus hijos, pues el matrimonio es precisamente lo que establece a un hijo como una persona socialmente responsable. El consentimiento de ambos padres, aunque no es legalmente obligatorio, se considera por costumbre indispensable para que tenga lugar el matrimonio. El padre debe proporcionar esposa al hijo; e incluso si busca novia por sus propios medios, ningún joven respetable se casaría sin la aprobación de su padre. Ni una muchacha respetable se casaría sin la aprobación de los suyos. En reconocimiento de los trabajos de los padres por criarla y de su preocupación por su bienestar, el novio les hace regalos especiales al casarse con la hija. En este sentido, el padre recibe tanto honor y consideración como el tutor legal de la chica, el hermano de la madre. De hecho, el primero tiene mayor peso que el último, como puede verse en las estadísticas recogidas en 1945. Se descubrió que, en una muestra de 525 mujeres de todas las edades, alrededor del 33 por ciento habían sido dadas en matrimonio por el padre, en comparación con el 28 por ciento dadas en matrimonio por el hermano de la madre; y aunque el éxito del noviazgo depende en buena medida de ganarse la voluntad de la madre de la chica, no obstante, sin la aprobación del padre (si vive) no se permitirá la unión. Pues es obligación del padre asegurarse de que el pretendiente es capaz de sostener a la hija. Esto es lo que se deduce de la mencionada muestra. Sólo el 13 por ciento de las mujeres entrevistadas declaraban que fueron sus madres quienes las habían dado en matrimonio a sus maridos.

La idea de que el padre es el principal responsable del comportamiento moral de su hijo se hace visible en la regla de que si un hombre comete adulterio con la esposa de otro hombre, la responsabilidad de pagar los daños y perjuicios del adulterio recae en el padre, no en el hermano de la madre. Los ashanti dicen que ésta es la razón de que los padres se tomen el trabajo de conseguir que sus hijos se casen en cuanto los muchachos son lo bastante mayores. La conducta moral de la muchacha es fundamentalmente preocupación de la madre.

Los ashanti dicen que ningún hombre quiere a los hijos de su hermana tanto como a sus propios hijos. Dicen que los hijos son el sostén de los padres. Los jefes, sobre todo, resaltan esto. Cuantos más hijos varones y más nietos varones tiene, más seguro se siente el jefe. Como la posición social de ellos se basa en la de él y como ellos no tienen de-

49. Por regla general, los que descienden del padre del padre del difunto, a quienes llama hijos e hijas.

rechos sobre su cargo, la apoyarán en todas las situaciones. Son sus seguidores más fieles y los jefes importantes designan a sus propios hijos, a los hijos de sus hermanos y a los hijos de los hijos (*ohenemma* y *ohenenana*) consejeros titulares para que colaboren estrechamente con ellos. En los viejos tiempos, dicen los hombres, los jóvenes preferían seguir a sus padres a la guerra mejor que al hermano de la madre.

El parentesco ashanti, tanto desde el punto de vista individual como desde el punto de vista del conjunto del sistema, es un dispositivo de relaciones polares contrapuestas. Cuando está por medio el parentesco, el individuo siempre es considerado de dos formas. La división entre los sexos constituye la primera consideración. Los hombres tienen mayor poder político que las mujeres; pero el estatus político procede de la afiliación al linaje que es conferida por las mujeres, y esto corrige el equilibrio. El resultado, en la práctica, es que existe un elevado grado de igualdad entre los sexos [50]. En términos de actitudes y comportamientos personales, en apariencia suele no haber diferencia entre las relaciones de la madre y los hijos y las del padre y los hijos. El calor, la confianza y el afecto que muchas veces se encuentra entre padre y madre e hijos se acopla armoniosamente con el respeto que se demuestra por ambos. En términos de relaciones jurales y morales, sin embargo, los ashanti contraponen el padre y la madre que, como hemos visto, muchas veces viven separados. A través del padre se accede a las relaciones sociales en que desempeña un papel la elección personal. Estas afectan a la vida personal del individuo, no a las funciones y al carácter públicos. Hombres y mujeres suelen tener mucho afecto a sus medio-germanos del mismo padre; pero no existe en ningún sentido la obligación ineludible de que sea así, como ocurre con todos los lazos sociales que van a través de la madre. Y esto es lo que los ashanti resaltan con respecto a todo lo relativo al parentesco matrilineal.

Relaciones entre otros parientes

El hermano de la madre

Los roles sociales polares de miembros del mismo sexo dan lugar a la aparición de dicotomías más tajantes. Los ashanti ponen en evidencia las características del rol del padre contraponiéndolo con el del hermano de la madre [51]. El hermano de la madre vivo de mayor edad (*wofa*) —utilizando este término en sentido generalizado o clasificatorio— dentro del segmento del linaje nacido de la abuela de la madre es el varón de la generación de los padres en quien recae la única autoridad legal sobre uno. El *wofa* no puede castigar al hijo de la hermana (*wofase*) a menos que ella o su marido se lo pidan; pero puede dar órdenes [52], y en los viejos tiempos tenía poder para pignorar a su *wofase*. En la

50. Rattray muestra esto en muchos lugares de sus libros.
51. El análisis de Rattray (1929, cap. III) de la posición del hermano de la madre sigue siendo válido y muestra su habitual comprensión profunda de los ashanti.
52. Es muy significativo que el esclavo llame a su dueño *wofa*, no padre (*agya*).

actualidad, un individuo puede solicitar ayuda financiera de su sobrino, pero no de su hijo, aunque probablemente este último es quien le ayudará por razones de cariño y buena voluntad. El buen tío ayudará a su sobrino, por ejemplo, pagando su escolaridad o introduciéndolo en los negocios, de forma muy parecida a como suele hacer el padre con su hijo; pero los ashanti consideran que el primero crea una obligación que da lugar a una devolución equivalente, haciendo lo mismo en la siguiente generación para los propios sobrinos o sea haciendo algo por los demás dependientes matrilineales del generoso tío. Para que el matrimonio sea legal, es esencial que el *wofa* de la muchacha acepte el pago *nsa* y lo entregue al cabeza de su linaje. En el divorcio, la aquiescencia del hermano de la madre de la esposa y la voluntad de devolver el pago *nsa* es esencial para que sea legal.

El elemento crítico de la relación entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana es el estatus del primero en cuanto presunto heredero del último. Esto sale a relucir en los términos de parentesco que se utilizan a dirigirse y al referirse a ellos los parientes que no son del linaje. De este modo, los hijos de un hombre se dirigen al hijo de la hermana de él con el término padre (*agya*) si desean demostrarle respeto, puesto que bien puede algún día pasar a ocupar la posición de padre de ellos. Un hombre honorable y consciente que hereda la propiedad y la posición del hermano de su madre tratará a los hijos de este último con la consideración propia de un padre. También un individuo puede dirigirse a la esposa de su *wofa* con el término esposa (*yere*), puesto que tiene el derecho a heredarla si el tío muere. De vez en cuando ocurren casos de adulterio con la esposa del tío. El hijo de la hermana es multado y su acción es una grave ofensa contra el tío [53]. Aunque nunca se condena, se justifica haciendo referencias a los derechos potenciales de levirato simbolizados en los términos de parentesco que se utilizan para la esposa del hermano de la madre.

En teoría, los sobrinos heredan de acuerdo con el orden de edades de sus madres; pero como de cualquier forma el heredero tiene que ser aceptado por el cabeza del linaje y sus mayores, el derecho de un individuo incompetente o pródigo puede dejarse de lado en favor de un sobrino menor de mejor carácter. Pues se resalta que el heredero no sólo hereda los bienes, como granjas, casas, armas [54], ropas de su tío, etcétera, sino también sus deudas y responsabilidades. Una de las principales responsabilidades como heredero, según la costumbre tradicional, consiste en cuidar de los hijos pequeños de su predecesor y de la viuda. La manera más sencilla de cumplir esta obligación es casarse con la viuda (*kuna aware*). Los jóvenes, hombres y mujeres, son contrarios en la actualidad a esta costumbre. Las mujeres insisten con tanta

53. Se dice que determinadas ramas de los linajes que tenían jefaturas fueron desheredadas porque los hijos de las mujeres que fundaron estas ramas cometieron tales delitos.

54. El heredero se describe como quien se encarga de la escopeta del tío, siendo ésta el principal símbolo del estatus de ciudadano de un individuo. La hacienda heredada pertenece a todo el segmento de linaje que desciende de la madre del propietario original y es obligación del heredero administrarla para el beneficio común.

fuerza como los hombres sobre la libertad para seguir su propio camino después de la muerte del marido. Pero las formalidades de invitar a la viuda a aceptar al heredero del marido siguen formando parte de la última ceremonia funeraria que se celebra el octavo día después del entierro. Los ancianos suelen honrar la obligación[55], que califican de devolución de los beneficios derivados de la propiedad heredada. Quienes todavía se adhieren a las creencias tradicionales dicen que el fantasma (*saman*) del tío castigará al sobrino que «coma» (*di*) su propiedad, pero se niegue a cuidarse de (*fwe*) su esposa y sus hijos.

La herencia matrilineal sigue siendo la norma legal y consuetudinaria, aunque es denunciada desde todas partes. El Consejo de la Confederación se ha esforzado por establecer una regla, introducida originalmente por una de las misiones cristianas para sus miembros. De acuerdo con esta regla, la hacienda de un individuo se divide en tres partes, una para el heredero matrilineal, una para los hijos y otra para la viuda en usufructo, pero que a su muerte revierte al heredero. El Consejo de la Confederación, no obstante, no ha tenido medios para imponer el cumplimiento de tan drástico cambio, aun cuando la opinión pública parece apoyarlo, y la medida se ha quedado en letra muerta fuera de la comunidad cristiana a que hemos hecho referencia. La crítica es especialmente severa con la creciente tendencia de los herederos matrilineales a separar completamente a las viudas e hijos de sus predecesores del disfrute de las propiedades a cuya creación en muchas ocasiones ellos han colaborado. Se dice que esto mina los lazos matrimoniales y de paternidad que, en cualquier caso, son precarios en comparación con los del parentesco matrilineal. Las mujeres prefieren trabajar para ellas mismas como forma de seguridad ante el futuro, en lugar de ayudar a sus maridos. También se tiene la sensación de que es incoherente como la idea de justicia y de reciprocidad que, en el pensamiento ashanti, subyacen a la institución de la herencia. Sin embargo, sólo una minoría de hombres se preocupan de proporcionar lo necesario a sus esposas e hijos, de acuerdo con el sistema legal consuetudinario, mediante regalos de bienes mientras viven o mediante testamento verbal (o, en la actualidad, escrito). Las investigaciones demuestran que tres de cada cuatro granjas de cacao pasan de una generación a la siguiente por herencia matrilineal.

Los ashanti dicen, como recoge Rattray[56], que el hijo de la hermana es el enemigo del hermano de la madre, que espera que se muera para así poder heredar[57]. Pero insisten igualmente en sus intereses comunes y su axiomática lealtad mutua. De hecho, ambos aspectos son observables en las relaciones del tío y el sobrino. Ninguna relación social de los ashanti es tan ambivalente. El ideal consiste en asimilar la relación, por el lado personal y afectivo, a la de padre e hijo. No obstante, esto

55. En la muestra anteriormente mencionada de matrimonios, sólo el 3 por ciento de las mujeres admitían ser heredadas como esposas y todas tenían más de 40 años.
56 Rattray, 1929, p. 20. *Wofase eye dom* es el dicho ashanti.
57. De ahí que sea tabú para el hombre sentarse en el taburete del hermano de la madre mientras éste viva.

sólo se consigue en una minoría de individuos excepcionalmente conscientes. Incluso los hombres y las mujeres que crecen al cuidado del tío hablan de él con respeto, pero muchas veces sin verdadero afecto. Los sobrinos adultos suelen encontrarse viviendo y trabajando con el tío de la forma más amigable; pero sin embargo muy fácilmente están dispuestos a encontrar en el tío faltas de supuesto egoísmo, en cuanto que gasta lo que debería ser guardado para que el sobrino lo herede, o de injusticia en sus exigencias, aunque tenga derecho legal a hacerlas. Si tales críticas se apuntan contra un padre, se condena la inoportunidad de sus hermanas y de los hijos de ellas.

La solución más fácil es, como se ha señalado, segregar los lazos potencialmente conflictivos dentro del campo del parentesco. Cuanto más completa es la segregación más satisfactoria resulta la solución. La mujer divorciada o la madre de un hijo del amor tiene derecho a obtener más de su hermano que la casada. El hermano siente la obligación de cuidarse de los hijos de la hermana tanto como de los suyos. Aunque el padre es obligado por la costumbre a costearlos, muchas veces el divorcio le hace menos sensible a sus derechos en nombre de que la esposa y los hijos del actual matrimonio requieren consideración preferente. El hombre cuyos hijos de la hermana viven con él puede ser más fácilmente como un padre con ellos, al mismo tiempo que es su tutor legal, en el caso de que sus propios hijos vivan en otra parte. Y el mismo principio resulta válido también en la concepción ashanti normal de que el hijo esté con su padre hasta la adolescencia y luego se vaya con el tío, o bien, si es muchacha, con el marido. Hay muchos casos concretos acordes con esta generalización, pero no es universal; de hecho no cumplen la regla más del diez por ciento de los adultos. Como hemos visto, una considerable proporción de niños vive con el hermano de la madre durante la infancia. Esto sólo se aplica estrictamente en el sentido de que, después de la adolescencia, la influencia del hermano de la madre se hace preponderante en las actividades sociales de la persona debido a la creciente importancia de las relaciones legales tales como las matrimoniales, las propiedades de tierras, etc. Los asuntos de los adultos se consideran competencia del linaje y de ahí que de los tutores legales inmediatos y no de los padres. Esto es compatible con el ideal ashanti de que cada individuo casado debe crear una familia independiente en cuanto le sea posible.

La caída en desuso del matrimonio de las viudas es un síntoma de la creciente divergencia entre los lazos paternales y matrimoniales, por una parte, y los de parentesco matrilineal, por otra, que se produce en estos momentos entre los ashanti. Esto va unido al progresivo estrechamiento del ámbito del linaje, dentro del cual se aceptan los anteriores derechos de herencia; es decir, el ámbito dentro del cual se acepta el lazo de hermandad como automáticamente obligatorio.

Germanos

Después del lazo entre la madre y el hijo, ningún otro es tan fuerte como el existente entre los germanos de la misma madre. Los ashanti consideran que se trata simplemente del lazo entre la madre y el hijo

trasladado al nivel de la igualdad generacional. La diferencia socialmente reconocida más importante entre los germanos es la de edad. El germano mayor tiene derecho a castigar y reprender al hermano menor, o a la hermana menor, y debe ser tratado con deferencia. Inversamente, está obligado a ayudar a sus hermanos y hermanas menores en sus problemas. Esto se aplica especialmente al primer nacido de la madre (*piesie*), que se considera la cabeza del grupo de germanos y también recibe especial consideración de sus parientes, tanto si es hombre como si es mujer[58]. Pero en todos los demás aspectos, los ashanti resaltan especialmente la igualdad y solidaridad de los germanos. El tema es normal al hablar de las vicisitudes matrimoniales. «A tu hermano o a tu hermana no le puedes negar nada», es la forma en que suele plantearse. La absoluta franqueza e intimidad sólo es posible entre germanos. Siendo grande el horror al incesto, no existe evitación entre el hermano y la hermana. Los ashanti son muy especiales sobre las buenas maneras y la modestia en el vestir. Sólo entre germanos se permite la cómoda informalidad de maneras y de vestuario. Los hermanos y las hermanas pueden bromear entre ellos, tomarse el pelo mutuamente e incluso pelear, como tienden a hacer en la infancia, sin dar lugar a ofensas[59]. Este acento en la igualdad no se encuentra en otras relaciones de parentesco. Se considera inadecuado que los adultos de diferentes generaciones se bañen juntos; los hermanos del mismo sexo pueden hacerlo. El apego y mutua identificación de las hermanas son notorios. Dos hermanas (en este caso, todas las mujeres del linaje de la misma generación) no pueden ser esposas del mismo hombre al mismo tiempo ni sucesivamente. Se pelearían incesantemente —y en consecuencia implicarían a sus parientes maternos en la pelea— porque no podrían mantenerse independientes en las relaciones con el marido. Las hermanas tratan de vivir juntas toda su vida. Una mujer trata a los hijos de la hermana exactamente igual que a los suyos, hasta el punto de que los huérfanos muchas veces no saben si su madre aparente es su verdadera madre o bien la hermana de la madre. Esto vale, aunque en menor grado (debido a la inferioridad legal de los lazos de paternidad), para los hermanos varones. Los germanos consideran mutuamente las posesiones de los otros como una propiedad común. Los préstamos entre germanos no engendran deudas[60] y, como sabemos, el germano es el primer heredero de un individuo.

58. El nacimiento del *piesie* transforma a la mujer en madre *(obaatan)* y por esta razón la posición de él o de ella es única dentro del grupo de germanos. Es interesante que sea tabú para el *piesie* tener contacto con la medicina que se prepara para los gemelos. Esto acentúa su posición social única cuya antítesis es lugar compartido dentro del grupo de germanos.

59. La broma institucionalizada no es habitual en ninguna de las relaciones de parentesco de los ashanti. Lo más parecido a una relación burlesca es la privilegiada familiaridad que se consigue entre los ashanti y algunos pueblos akan vecinos, como los nzima.

60. Esto vale también para todos los parientes del linaje, en contraposición con los demás parientes; pero los germanos (incluidos los hijos de las hermanas de ambos padres) pueden tomarse prestados mutuamente bienes personales sin pedir permiso; los demás parientes, excepto los padres, no pueden hacerlo. El préstamo y la entrega de dinero constituye una clase en sí mismo. Una queja normal es que los "préstamos" irrecuperables no se puede eludir entre

La solidaridad e identificación social de los germanos son especialmente importantes y explícitas en las relaciones de los germanos de distinto sexo. Los ashanti, invariablemente, contraponen estas relaciones con las relaciones entre marido y esposa, y entre padre e hijo. La naturaleza esencial del lazo entre los germanos se encuentra, para la mayoría de los ashanti, en ser la antítesis de los lazos conyugales. Ese es un tema desagradable para muchos, tanto entre las personas cultas como entre el pueblo analfabeto; pero llama la atención el hecho de que el lazo entre los germanos demuestra su fuerza, fundamentalmente, por contraposición a otros lazos, y en virtud de las limitaciones inherentes a la regla de filiación matrilineal. El pivote del sistema de parentesco ashanti, en su funcionamiento de sistema de relaciones jurales, es el lazo entre el hermano y la hermana. El hermano tiene poderes legales sobre los hijos de la hermana porque es el equivalente varón más próximo de ella y el poder legal recae sobre los varones. La hermana tiene derechos sobre el hermano porque es su equivalente femenino y la única fuente de continuidad de su línea de filiación. Una característica de los conflictos que surgen del parentesco ashanti es que los hombres encuentren difícil decidir qué es más importante para ellos, si tener ellos hijos o que tengan hijos sus hermanas. Pero después de hablarlo, la mayoría de los hombres concluyen que, aun siendo triste morir sin haber tenido hijos, la primera preocupación del buen ciudadano es la supervivencia de su linaje. Esta es la razón de que no se estigmatice la cohabitación sin las formalidades legales del matrimonio.

Citando sus propias experiencias, los hombres dicen que el individuo confía a su hermana los asuntos importantes, nunca a la esposa. Tratará con su hermana asuntos confidenciales, tales como las cuestiones relativas a la propiedad, el dinero, los cargos públicos, pleitos legales, e incluso el futuro de sus hijos o sus dificultades matrimoniales, completamente seguro de que no lo contará a nadie. Pondrá sus objetos preciosos al cuidado de ella, no al de la esposa. La utilizará como alcahueta de una amante secreta, sabiendo que nunca le traicionará con su esposa. La hermana es la persona adecuada para atraerle a su novia, y por tanto la hermana es el mejor perro guardián de la fidelidad de la esposa. Además, las mujeres están de acuerdo en que en caso de crisis se pondrán del lado del hermano contra el marido. Suele haber celos entre la hermana de un hombre y su esposa, porque cada una piensa en lo que él podría hacer por los hijos de ella. Esta es la razón de que no puedan vivir cómodas en la misma casa. El divorcio es normal al cabo de muchos años de matrimonio, y se afirma que suele ser consecuencia del conflicto de lealtades entre el cónyuge y los germanos.

Pero el fundamento de la limitación de las relaciones entre germanos suele considerarse molesto. Existe una gran hostilidad reprimida entre germanos. Se puede observar en que el desvelo de los jefes por sus hermanas, las reinas madres, tiende a desplazarlas en favor de los hijos.

---

parientes, pero esta queja rara vez se hace de los germanos. El hermano o la hermana deben recibir ayuda, incluso si las circunstancias de su necesidad son censurables.

Es una consecuencia inevitable del conflicto entre el amor paterno y la obligación avuncular, o bien entre la lealtad de la mujer en cuanto hermana y su dependencia del marido para la satisfacción sexual y para el cumplimiento de sus fines maternales. El elevado índice de adulterio entre las mujeres es consecuencia de todo esto. No es nada nuevo, como demuestra la complicada escala de daños y perjuicios por adulterio, que forma parte del código jurídico tradicional[61].

La costumbre ashanti no cuenta con ninguna forma colectivamente aceptada de dar expresión a la hostilidad subyacente en las relaciones entre germanos. Se supone con razón que es una consecuencia inevitable de la filiación matrilineal. Por tanto, se mezcla con otras hostilidades reprimidas que nacen de estas obligaciones. La manifestación aceptada de todas ellas es la creencia de que la brujería sólo opera dentro del linaje. Las acusaciones de brujería son cosa diaria entre los ashanti, y su volumen crece conforme las reclamaciones basadas en los lazos de linaje van volviéndose cada vez más onerosas. Junto a esto encontramos la creciente adicción a los cultos que pretenden proteger contra la brujería y detectar a las brujas. La enfermedad, la muerte, la esterilidad, las pérdidas económicas y otras desgracias suelen cargarse a la cuenta de la brujería, y las personas con mayor frecuencia acusadas son los parientes matrilineales próximos del afectado, especialmente la madre y la hermana.

Los ashanti llaman la atención sobre la limitación inherente a las relaciones de los germanos maternos en contraposición a las relaciones entre los medio-germanos paternos. Los medio-germanos se nombran y se tratan mediante el mismo término de parentesco que los germanos carnales[62]. Rara vez crecen en el mismo grupo doméstico. Pero los ashanti dicen que el hijo del padre (*agya ba*) con otra esposa distinta de la propia madre suele ser el amigo más querido y de más confianza. Es un problema de preferencias personales. Uno no tiene obligaciones impuestas con él (o con ella) ni con sus (de él o de ella) hijos. Es puramente un lazo sentimental que se basa en el común afecto de ambas partes con el padre[63] así que, cuando una persona necesita de un consejo honesto y desinteresado, se dirige a su medio-germano.

Abuelos

Los abuelos (*nanâ*, recíprocamente *nána*) de ambos lados son los parientes que más honores reciben. Su posición y estatus tienen gran importancia en el sistema social. Entre los ashanti, los abuelos constituyen el prototipo de las personas e instituciones que exigen reverencia y sumisión a las normas tradicionales.

En términos de las relaciones personales, no se distingue entre los abuelos paternos y maternos. De acuerdo con el principio de la identi-

61. *Cf.* Rattray, 1927, cap. VIII.
62. De hecho, el término para hermanos *(nua)*, hermano *(nua barima)* y hermana *(nua baa)* se utilizan libremente al hablar de o con cualquier pariente del lado de la madre o del lado del padre de la propia generación. Todos los términos de parentesco ashanti se utilizan de esta forma amplia.
63. Esta es la versión del día presente. Los ancianos siguen señalando que existe un lazo de purificación *kra* común y los tabús que lo acompañan.

ficación de los germanos, la terminología utilizada y las normas correlacionadas de comportamiento se extienden igualmente a los hermanos de los abuelos y, por el principio del linaje, a los parientes de linaje de los abuelos que son de distinto linaje de los nietos.

La abuela materna ocupa una posición especial en tanto que suele ser la cabeza femenina del grupo doméstico y esto le proporciona gran influencia en la educación de los niños. Es la guardiana de las costumbres morales y de la armonía dentro del grupo doméstico.

Los niños pequeños merecen su especial atención; pero la abuela paterna también tiene esta función. Los abuelos (y sus hermanos) vuelcan el afecto sobre los nietos, que constituyen su mayor orgullo. Los abuelos pueden reprender y castigar a los nietos por pequeños actos de desobediencia o de mal comportamiento. En caso de cuestiones serias deben pedir a los padres que adopten medidas disciplinarias. Los niños aprenden de los abuelos de ambos sexos la historia familiar, así como el folklore, los proverbios y otros conocimientos tradicionales. Se considera que los abuelos son el eslabón viviente con la antigua sabiduría, pero también se conciben como símbolo de la continuidad de la filiación. Esto es válido especialmente para el hermano de la madre de la madre, que normalmente es el cabeza del segmento de linaje[64].

La hermana del padre

La hermana del padre (*sewa*, literalmente padre femenino) recibe el respeto y muchas veces el afecto debido al padre, pero no cuenta con el profundo apego y confianza del padre y sus hermanos varones. Ella califica al hijo del hermano de «mi hijo» (*ba*) y puede reprenderlo, pero no castigarlo. En casa de ella el niño se siente en su casa y fácilmente le pide y recibe comida o alojamiento para dormir; pero no existen obligaciones por parte de ninguno de los dos. La *sewa* no tiene autoridad ni

64. Un tratamiento completo del estatus de los abuelos nos llevaría más allá de los límites del presente ensayo. No obstante, deben señalarse algunos puntos. Tiene gran importancia que el término para abuelo *(naná)* se utilice también como título de respeto por los súbditos del jefe y, en realidad, es el término general para tratar o referirse al jefe. Se utiliza, de forma similar, para demostrar respeto a cualquier persona de rango, a los ancianos, a los muertos, a los dioses y fetiches, a los sacerdotes y sacerdotisas, etc. El término recíproco *(nána)* lo utilizan los jefes, los ancianos, los sacerdotes, etc., para dirigirse a súbditos o seguidores o suplicantes por quienes se muestra una especial consideración. El estatus de los abuelos explica la importancia que tantas veces se concede al parentesco dentro de los límites de cuatro generaciones. En resumen, cuatro generaciones viene a ser la máxima extensión de una línea de filiación en que pueden seguir unidos la progenie de un hombre o de una mujer bajo la autoridad de él o de ella (como ocurre a veces en el grupo doméstico matrilineal) o mediante el contacto vivo con él o ella. Lo más normal es que cuatro generaciones de adultos (el equivalente a cinco generaciones si se incluyen los niños) abarque a las personas de filiación común fuertemente unidas por sentimientos de parentesco centrados en un progenitor o una progenitora que fue padre o madre o abuelo o abuela de los miembros de mayor edad. Los "abuelos" son decisivos en esta cadena de contactos vivos, puesto que constituyen el puente entre *sus* abuelos y *sus* nietos. En la sexta generación, excepto en los casos en que se utiliza el linaje principal para mantener la cohesión del grupo de filiación, la cadena se rompe y el sentimiento de parentesco deja de basarse en el contacto vivo. Se tiene la sensación de que el bisabuelo está tan cerca de los antepasados que se le (o la) mira con temor casi religioso.

derecho legal sobre el hijo del hermano. Suele haber un elemento de presión en la relación como consecuencia de la real o supuesta influencia de la *sewa* sobre el hermano en interés de los hijos de ella. Ella representa los derechos del linaje sobre él, especialmente los de sus potenciales herederos que entran en conflicto con los de los hijos del hermano. La distancia afectuosa y el acento en la deferencia más bien que en la confianza filial tienden a engrandecerse debido a la posición de la hermana del padre de suegra potencial mediante el matrimonio entre primos cruzados. Antiguamente, la hermana solía actuar para el hermano en el ritual de poner nombre al hijo de él[65], pero esto está cayendo en desuso al mismo tiempo que desaparece el ritual de poner nombre y crece el énfasis en las relaciones lineales a expensas de las relaciones colaterales.

Como ya se ha señalado antes, todos los términos ashanti de parentesco se utilizan con un amplio campo de referencia y suele haber términos sustitutivos para cualquier relación[66]. Los individuos están conectados por más de una vía como consecuencia del alto porcentaje de matrimonios dentro de la comunidad. La regla general de que donde hay parentesco hay lazo de amistad y buena voluntad, que puede ser invocada en caso necesario, se aplica a todas las conexiones genealógicas. Y cuando las circunstancias llevan a los individuos a querer demostrar su especial buena voluntad o a reclamar especial consideración unos de otros, encuentran una justificación de este comportamiento en los lazos de parentesco. Como se ha mencionado, de acuerdo con los principios de la unidad del linaje, cualquier miembro del linaje del padre de uno puede ser tratado o nombrado como padre (*agya, papa, se*) o bien como hermana del padre (*sewa*), si se resalta la relación filial; o bien, si la persona de que se trate es de la propia generación y se resalta esto, puede utilizarse el término para los hermanos (*nua*). Esta regla se aplica al alineamiento de linaje y de generación de todos los parientes de los parientes de un individuo. Pero las relaciones jurales y afectivas asociadas con la utilización de estos términos en sus contextos originarios no se amplían automáticamente de esta forma. Es posible, medio en broma, llamar a la hija de un hermano lejano de linaje de la madre «esposa» (*yere*), pero eso no significa que se tenga ningún derecho especial a casarse con ella. No obstante, si se la corteja con éxito, probablemente el padre explicará su fácil disposición a consentir en el emparejamiento en nombre de que yo soy el «hijo de su hermana».

Matrimonio

Las costumbres matrimoniales de los ashanti han sido detalladamente descritas por Rattray[67]. En las zonas rurales ha habido pocos cambios en estas costumbres, aunque en la actualidad se permite una mayor la-

65. Rattray, 1927, pp. 62 y ss.
66. *Ibid.*, 1923, cap. I.
67. Rattray, 1923, 1927, 1929, *passim*, especialmente 1929, cap. IV.

xitud en su observación. El cambio más importante ha sido la sustitución de la mayor parte de los regalos tradicionales de los viejos tiempos por pagos en dinero. Las mismas reglas se aplican a todos los rangos y clases, con la única diferencia de que las muchachas de los linajes de los jefes y de los consejeros de alto rango contraen matrimonio con pagos mayores, graduados de acuerdo con su rango, que en el caso de las muchachas plebeyas. La mayor parte de las personas educadas siguen casándose según la costumbre indígena[68]. Los ciudadanos respetables se quejan de que las uniones ilícitas e irregulares se están convirtiendo en un serio problema, y las personas mayores culpan de la notoria frecuencia del divorcio a no atender al consejo de los padres para la elección de cónyuge. Si bien existen pruebas a favor de la idea de que aumentan las uniones ilícitas de poca duración, especialmente en las ciudades, los datos recogidos en la Ashanti Social Survey de 1945 indican que el elevado índice de divorcios ha sido una característica de los ashanti durante los últimos veinte o treinta años[69].

La muchacha puede contraer esponsales en su infancia (*asiwa*), pero no puede ser tomada en matrimonio hasta después de la ceremonia de pubertad. Las chicas se casan entre los 16 y los 18 años, los jóvenes entre los 20 y los 25.

El matrimonio ashanti está restringido de acuerdo con la concepción ashanti del incesto. El matrimonio está prohibido entre los individuos que cometerían pecado de incesto caso de tener relaciones sexuales. De este modo, el matrimonio está prohibido entre los miembros del mismo matrilinaje, y esto incluye los linajes accesorios que se han adherido al auténtico linaje hace cuatro o más generaciones. Este tabú se extiende al clan entre todos los ashanti[70]. También está prohibido el matrimonio con cualquier descendiente «patrilineal» del padre del padre del padre; es decir, del *naná* paterno del padre hasta la cuarta generación. Este tabú es una ampliación del tabú de las relaciones sexuales con el hijo del hermano del padre [un germano (*nua*) en la terminología de parentesco ashanti] que se considera un pecado casi tan horrible como el incesto con un germano de ambos padres. Su fundamento es la identificación de los hermanos. De este modo, el tabú se aplica a los hijos y a los hijos de los hijos varones de los medio-hermanos de la misma madre con distintos padres. Finalmente está prohibido el matrimonio con un descendiente lineal hasta la cuarta generación y con un ascendiente lineal (o germano de tal ascendiente) hasta la cuarta generación[71]. La alianza

68. Los matrimonios por la iglesia y los matrimonios según la ley civil colonial están confinados en una sección muy pequeña de las personas educadas.

69. Estos datos muestran que bastante más de la mitad de todos los hombres mayores de 40 años y más o menos la misma proporción de mujeres mayores de 35 se han divorciado por lo menos una vez. Por supuesto, el porcentaje es menor entre los más jóvenes.

70. Y a todo lo ancho de los pueblos que hablan akan, cuando se conoce la afiliación al clan.

71. Los matrimonios prohibidos catalogados por Rattray, 1923, p. 37, caen todos dentro de estas reglas. Como se ha señalado, el *ntoro* común no es en sí mismo una barrera al matrimonio. Cualquier intento de desafiar estas reglas se considera en la actualidad un delito que se castiga con multas. Debe notarse que la cuenta de cuatro generaciones siempre es *excluyente* de la generación del *Ego*.

ideal es entre primos cruzados de cualquier lado, aunque existe la preferencia de que los hombres se casen con la hija del hermano de la madre (*wofa ba*)[72], es decir, con la hija de un hombre de la generación de su madre perteneciente al segmento de linaje que desciende de su bisabuela. Además, el matrimonio con un miembro de la propia aldea o jefatura se prefiere al matrimonio con un «extraño» (*ahoho*). Las razones que se aducen son que el carácter y los antecedentes de la familia de las partes son conocidos por los respectivos padres y esto les permite hacer una elección cuidadosa. También se dice que tal matrimonio permite a los padres y demás parientes de ambos cónyuges interesarse personalmente y ayudar al cuidado de los hijos. Pero, indudablemente, el factor más importante es la fuerza de los lazos matrilineales de la organización doméstica. Los matrimonios que ocurren dentro de la aldea permiten que el marido y la esposa residan con los parientes maternos de ambos si lo desean o tienen que hacerlo. Mis investigaciones de 1945 demuestran que el 75 por ciento y más de las personas casadas tienen cónyuges de la misma aldea o de aldeas adyacentes. Los jefes siguen teniendo dos prerrogativas matrimoniales recogidas por Rattray. Las chicas gemelas (*ntaa*) que no son parientes del jefe del lugar en que nacen en grado prohibido son consideradas por nacimiento como sus futuras esposas y no pueden casarse con ninguna otra persona, a menos que él renuncie a sus derechos preferentes. En segundo lugar, todos los jefes de categoría tienen cierto número de esposas del taburete (*ayete*). Estas esposas son obligatoriamente proporcionadas por varios linajes de los sometidos al jefe; y si la esposa del taburete muere, debe ser sustituida por otra muchacha de su linaje[73].

El matrimonio puede comenzar por un período de cohabitación aprobado por los padres de la pareja y aceptado como un matrimonio en regla para todas las cuestiones prácticas. En tal caso, el hombre no tiene derecho a exigir daños y perjuicios por adulterio si la «esposa» tiene un amante y nada hay que impida que la pareja se separe por mutuo acuerdo.

La formalidad decisiva para la creación del matrimonio legal es la entrega del *tiri nsa* (literalmente, vino del cabeza), que los ashanti califican de regalo de agradecimiento (*aseda*). En el caso más normal consiste en dos botellas de ginebra o el acordado equivalente en metálico. Lo entrega, en nombre del marido, el cabeza de su linaje al cabeza del linaje de la novia, a través de su tutor legal y en presencia de representantes de ambos grupos. La mitad del regalo es enviado por el cabeza del linaje de la novia al padre de ella, y el resto se reparte entre los representantes de los dos linajes.

El pago del *tiri nsa* concede al marido derechos sexuales exclusivos sobre la esposa y la paternidad legal de todos los hijos nacidos de ella mientras dure el matrimonio. También le confiere el derecho a los servicios económicos y domésticos esenciales de ella. A su vez se obliga a

72. Rattray, 1927, cap. XXIX.
73. Esta es la única forma de "sororato" que se practica entre los ashanti. *Cf.* Rattray, 1929, p. 27.

abastecer de comida a ella y a sus hijos, así como de ropa y alojamiento si ella no tiene. Debe darle satisfacción sexual y cuidarla en caso de enfermedad, es responsable de las deudas que ella contraiga [74] y por último, aunque no menos importante, debe conseguir su consentimiento si desea tomar una esposa adicional. Estos derechos y obligaciones materiales están específicamente reconocidos en la ley tradicional ashanti. El no cumplimiento continuado por parte de uno de los cónyuges de cualquiera de ellos constituye una razón para el divorcio, que tanto el marido como la esposa tienen los mismos derechos para solicitar. Pero el derecho crucial que se confiere a ambos cónyuges mediante la entrega y aceptación del *tiri nsa* es de la satisfacción sexual ordenada al proceso de procreación. De este modo el marido adquiere derechos sexuales exclusivos sobre la esposa. Si ella comete adulterio, él puede, como hemos visto, poner un pleito exigiendo compensación al adúltero y reclamar la paternidad del hijo concebido en adulterio. No tiene estos derechos sobre la mujer con quien simplemente cohabita. La mujer casada puede divorciarse del marido que la olvida sexualmente o de quien puede demostrar que es impotente o estéril. En tal caso no se hace ningún intento de reconciliar a las partes. La regla de que el hombre deba conseguir el consentimiento de la esposa si desea tomar una segunda esposa se debe al hecho de que, en realidad, le está pidiendo que comparta sus derechos sexuales con otra mujer. El reconocimiento de la filiación matrilineal es el responsable de este alto grado de igualdad entre los cónyuges en la ley matrimonial y en la costumbre ashanti. Permite que las relaciones conyugales sean consideradas como un haz de distintos derechos y obligaciones diferenciables y no como un lazo unitario de todo o nada.

El *tiri nsa* debe ser pagado antes o poco después de que la pareja comience a cohabitar. Además, el padre, la madre, el linaje y los hermanos de la novia tienen derecho a determinados regalos tradicionales del novio, pero éstos pueden omitirse. Pueden hacerse ofrendas a los dioses (*obosom*) o bien a las medicinas (*suman*) bajo cuya protección han vivido los padres de la novia. La misma novia recibe habitualmente un regalo en dinero de su marido cuando se va a vivir con él por primera vez. La ocasión la celebra guisando una suntuosa comida para él y sus parientes y compañeros de aldea, en la que ella y su madre ponen las provisiones.

A excepción del *tiri nsa*, ninguno de los regalos tradicionales se devuelve caso de producirse un divorcio. Para que el divorcio sea legal, el *tiri nsa* debe devolverse siguiendo los mismos canales por los que fue entregado.

Posteriormente, en cualquier momento del matrimonio, puede exigirse al marido un nuevo pago. Si hay urgente necesidad de dinero en el segmento de linaje a que pertenece la esposa, el hermano de la madre de ella, como su tutor legal, con el consentimiento de los demás miembros del segmento, puede pedir al cabeza del linaje que exija el *tiri sika*, o dinero del cabeza, al marido. Puede solicitarse cualquier cantidad. En realidad, se trata de un préstamo a plazo indefinido que sirve de fianza

74. Pero si ella encuentra un tesoro, su linaje se apodera de él.

de la fidelidad de la esposa. Sólo es retornable a la terminación del matrimonio, sea por divorcio o por fallecimiento de la esposa. No obstante, el marido puede hacer regalos libres de *tiri sika* a la esposa y al linaje de ella después de años de matrimonio, en caso de divorcio o si muere la esposa.

La poligamia está permitida y los jefes acostumbran a tener grandes harenes. No obstante, en la actualidad es raro que los plebeyos tengan más de tres esposas al mismo tiempo; el 80 por ciento de los hombres casados sólo tienen una esposa en un momento dado. Es notorio que las coesposas suelen demostrar grandes celos unas de otras. Se llaman mutuamente *kora*, «la celosa», y la práctica habitual es que las mujeres del individuo polígamo vivan separadas. El polígamo debe ser escrupulosamente justo en el reparto de su tiempo, de sus atenciones sexuales y del abastecimiento material de las esposas, siendo equitativo con todas.

Como se ha mencionado, la prima cruzada se considera la cónyuge más adecuada. Al menos éste sigue siendo el punto de vista de las personas mayores. Muchos jóvenes tienen una opinión distinta. Dicen que la prima cruzada es «demasiado próxima», casi una hermana, de tal forma que nunca resulta tan atractiva como una chica que no es pariente. Algunos argumentan, también, que el matrimonio entre primos cruzados refuerza la autoridad del hermano de la madre, que entonces se convierte también en el suegro, hasta un extremo intolerable. Pero en las zonas rurales hay muchos jóvenes que aprueban el matrimonio con la hija del hermano de la madre (*wofa ba*) en nombre de que crea un lazo adicional con los tíos maternos y que es un matrimonio más seguro que la alianza con una mujer sin relación alguna de parentesco. Las mujeres suelen argumentar a favor de esta costumbre. Dicen que refuerza sus derechos sobre los maridos y los derechos de sus hijos tanto sobre los parientes maternos como sobre los paternos. Las personas de edad —padres, hermanos de la madre y hermanas del padre—, por cuyos intereses y ante cuya insistencia se arreglan los matrimonios entre primos cruzados [75], defienden la costumbre por diversas razones. El argumento más común se basa en razones de propiedad y riqueza [76]. El matrimonio entre primos cruzados más frecuente se produce entre los hijos de germanos carnales o de primos hermanos uterinos. Tal matrimonio, se sostiene, asegura que la hija de un hombre y los hijos de ella saquen algún beneficio de la propiedad que él está obligado a dejar al hijo de su hermana; o bien (cuando el hijo de un hombre se casa con la hija de la hermana de él) que los hijos de su hijo obtengan algún beneficio de su propiedad. También se sigue concediendo importancia a la transmisión de los nombres, aunque no tanta como cuando escribía Rattray [77]. Además, los padres alaban el matrimonio entre primos cruza-

75. Como señala Rattray, 1927, cap. XXIX.
76. Rattray, 1927, cap. xxix.
77. *Ibid.* La creencia de que los niños reencarnan a veces antepasados recientes siguen prevaleciendo entre los ashanti paganos. La cuestión de los nombres, sin embargo, consiste en que el matrimonio entre primos cruzados asegura que los antecesores paternos de un individuo podrán dar sus nombres a los parientes más próximos de linaje de la siguiente generación. Esto es muy ambicionado.

dos porque no puede haber error sobre el carácter o los antecedentes del cónyuge del hijo. Sostienen, también, que tales matrimonios son menos susceptibles de quebrar por razones frívolas que el matrimonio entre personas no emparentadas. El parentesco entre las partes implicadas hace que todas ellas estén fuertemente interesadas en suavizar las dificultades y apoyar el matrimonio. Pero, sin la menor duda, el factor más importante a favor del matrimonio entre primos cruzados procede de los conflictos latentes en las relaciones de parentesco de los ashanti. El matrimonio entre primos cruzados ofrece la posibilidad de reconciliar las influencias conflictivas de los lazos de parentesco conyugales, parentales y matrilineales.

Las divergentes opiniones sobre el matrimonio entre primos cruzados sugieren, sin embargo, que hay fuertes tendencias que operan en su contra. En cualquier caso, sólo una pequeña proporción de los matrimonios pueden ser, en un momento dado, matrimonios entre primos cruzados. Mis investigaciones demostraron que esta proporción ha ido disminuyendo a lo largo de los últimos treinta o cuarenta años [78], y que los matrimonios entre primos cruzados no son más estables que los demás. Esto concuerda con la tendencia general orientada hacia una mayor libertad individual de movimientos, de elección de ocupación y de elección de cónyuge, consecuencia de las nuevas posibilidades económicas y las nuevas ideas procedentes de las misiones y la enseñanza escolar. Los jefes y los ancianos dicen que también es un síntoma de la decadencia de autoridad paterna y avuncular. Pero el principal factor que opera contra el matrimonio entre primos cruzados parece ser, para el observador extraño, la creciente tendencia a buscar una solución a las tensiones inherentes del sistema de parentesco ashanti mediante la segregación del campo del parentesco conyugal y parental del campo del parentesco matrilineal.

El estatus de los suegros (*ase*, término genérico para todos los parientes políticos) no está definido con mucha exactitud entre los ashanti. No existen formas definidas de etiqueta ni de obligaciones entre ellos y el marido de la hija o la esposa del hijo. Sólo existe la regla general de que deben tratarse con especial respeto [79], y deben recibir ayuda y colaboración cuando la necesiten. Esto tiene una especial importancia en los primeros años del matrimonio. El hombre debe dejar sus cosas para ayudar a la suegra o al suegro en el trabajo agrícola, en la construcción de la casa y en otros menesteres, y no debe olvidar las ocasiones de hacerles pequeños regalos. Estos usos se aplican igualmente, en un grado atenuado, a los cuñados. La mujer debe demostrar deferencia y

78. En una muestra de 525 mujeres de distintas partes del territorio ashanti, que estaban o habían estado casadas, aproximadamente el 8 por ciento había estado casada con primos cruzados. La distribución aproximada por grupos de edad presenta los siguientes resultados:

Porcentaje de matrimonios entre primos cruzados

Mujeres menores de 30, aprox. el 2 por ciento.
Mujeres entre 30-40, aprox. el 5 por ciento.
Mujeres entre 40-50, aprox. el 9 por ciento.
Mujeres de 50 y más, aprox. el 14 por ciento.

79. El proverbio dice: *Ase fie, yenko no basabasa,* "La casa del suegro, no entremos en ella sin tener cuidado".

obediencia a sus suegros. Pero se acepta que existe un constante riesgo de fricción con los suegros. Tanto el marido como la esposa tienden a resentirse del fuerte dominio de los padres del cónyuge (en especial de la madre) y los hermanos sobre él o ella. Por tanto, los ashanti no buscan el contacto frecuente con sus suegros y cuñados. Cuando se produce el divorcio, el cónyuge que se siente maltratado tiende a maldecir a sus suegros y cuñados. Los hombres, en especial, tienen propensión a culpar a la suegra de los errores de su esposa.

Como antes se ha mencionado, existe un alto porcentaje de divorcios entre los ashanti. Fundamentalmente, se debe a la fuerza de los lazos de parentesco matrilineal. El divorcio suele provocar pocos cambios en las condiciones domésticas de la mujer y en su situación económica. Aunque puede conllevar angustias personales, no acarrea estigma moral ni castigos sociales.

Conclusión

El parentesco juega siempre un papel muy importante en la vida social de los ashanti. No sólo es una fuente de normas fundamentales que determinan las relaciones jurales y personales de los individuos en muchos campos de la vida social, sino que también determina la estructura de los grupos corporativos en que se basa la organización política e influye en las relaciones políticas a todos los niveles. El principio predominante del parentesco ashanti es la regla de la filiación matrilineal. A pesar de los casi cuarenta años de rápido cambio social bajo la influencia de los organismos económicos, sociales y culturales europeos, los ashanti han mantenido tenazmente esta regla. El principal problema de sus relaciones de parentesco consiste en ajustar los derechos y lazos jurales y morales que nacen del matrimonio y la paternidad con los que impone su sistema de parentesco matrilineal. El conflicto entre estos derechos y lazos en competencia es inherente a su sistema de parentesco. Este problema se agudiza en el caso de los hombres y buscan una solución de dos maneras. Unos tratan de asimilar unos con otros los lazos de parentesco conflictivos, y de este modo eludir el dilema de elegir entre lealtades. No obstante, la mayor parte trata de resolver el problema mediante la segregación de los respectivos campos de lazos de parentesco conflictivos. Este método de afrontar el problema parece estar ganando terreno en las condiciones actuales. Aunque parece ser el método adecuado, indudablemente es antieconómcio, impone una pesada tensión tanto moral como material sobre las partes implicadas. Este es el problema crucial de la sociedad ashanti contemporánea.

DARYLL FORDE

DOBLE FILIACION ENTRE LOS YAKÖ

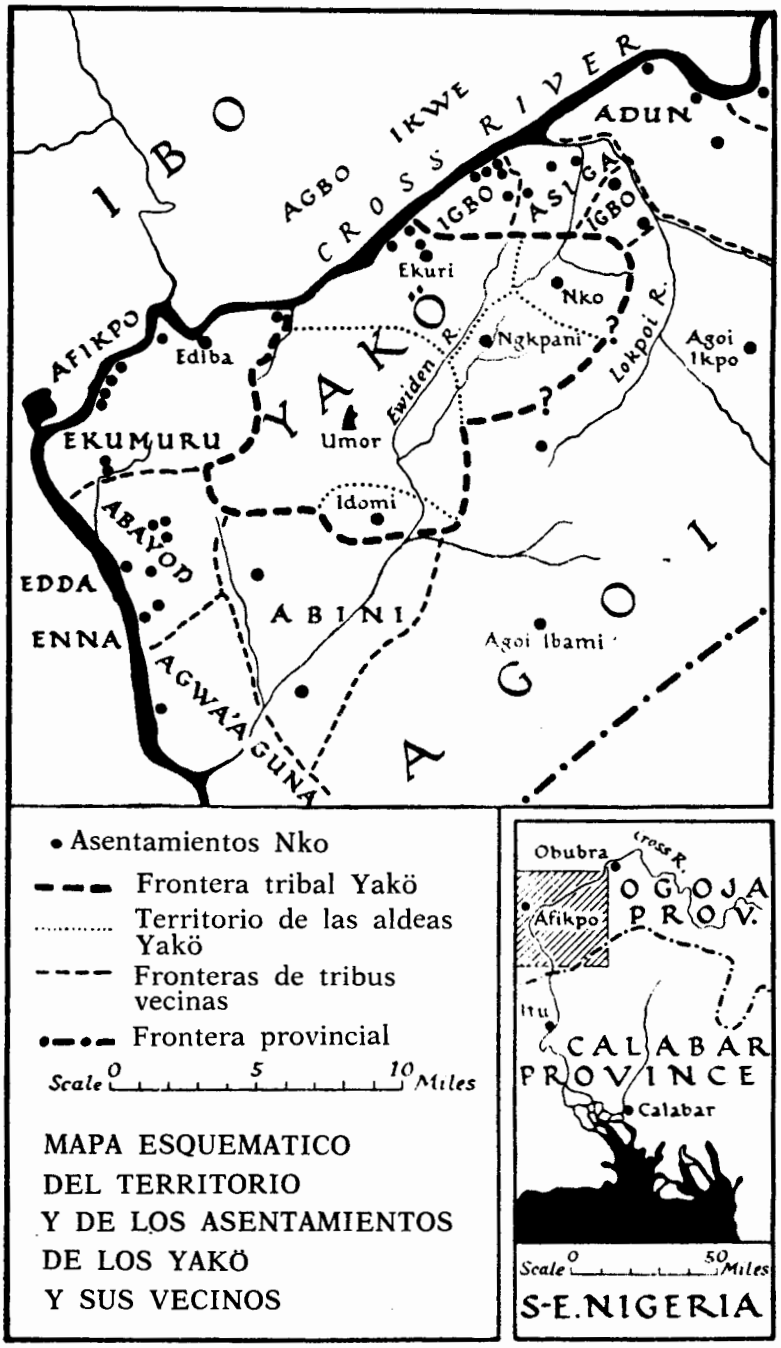
INTRODUCCIÓN

Las relaciones que nacen de la paternidad se extienden en todas las sociedades hasta constituir un sistema más amplio de parentesco a partir del cual se establecen, tanto para los individuos como para los grupos, los derechos de herencia y sucesión, y los vínculos de las mutuas obligaciones, de acuerdo con los principios aceptados de filiación. Pero la paternidad es dual, y si el reconocimiento fuera simétrico por ambos parientes en cada generación, los lazos de parentesco proliferarían indefinidamente en agregados siempre crecientes. Además, las diferencias de sexo tanto entre los padres como entre los hijos constituyen un factor constante en la diferenciación de la actividad cultural y del estatus social concomitante. En el proceso de establecer unas relaciones sociales coherentes y constantes entre los parientes es posible una infinita variedad en la importancia y las limitaciones que determinan el reconocimiento de los vínculos concretos. En algunos contextos, la diferenciación sexual puede ser tan dominante que las mujeres se agrupan y suceden a través de sus padres [1]. Pero, en el mantenimiento de los grupos de amplia importancia social, normalmente la diferenciación sexual entre los individuos se subordina al principio de afiliación, tanto de los hijos como de las hijas, a uno de los padres, para dar lugar a grupos de parientes de ambos sexos mutuamente excluyentes [2].

En muchos pueblos se resalta una sola línea de filiación, sea a través de los padres o de las madres, y se constituye un único sistema

1. Esta tendencia, que origina los distintos grupos de filiación entre, por ejemplo, las tribus gê del Matto Grosso de Sudamérica, se ejemplifica en campos limitados de la herencia en Africa; véase, por ejemplo, el artículo del Dr. S. F. Nadel de este volumen.

2. Para un tratamiento del ámbito de las condiciones en que encuentra expresión esta tendencia en la formación de sistemas estables de grupos de parientes unilineales mutuamente excluyentes, véase mi artículo, "The Anthropological Approach in Social Science", en *The Advancement of Science*, Londres, 1947.



MAPA ESQUEMATICO DEL TERRITORIO Y DE LOS ASENTAMIENTOS DE LOS YAKÖ Y SUS VECINOS

FIG. 9

de grupos unilineales. Pero la adscripción de estatus dentro de los grupos basados en el reconocimiento unilineal no excluye el simultáneo establecimiento de derechos y obligaciones, aunque sólo sea entre parientes muy próximos, con familiares de otras líneas de descendencia. La propensión unilineal ya contiene en sí misma las alternativas del reconocimiento patrilineal y matrilineal y éstas no son, como en un tiempo se supuso, mutuamente excluyentes. Ambas pueden operar como principios de afiliación y organización de grupos en distintos terrenos sociales, de tal forma que los derechos de sucesión y de herencia caigan en distintas categorías.

Los sistemas de doble filiación o de doble organización unilineal de los grupos de parientes se han encontrado en Africa desde hace mucho tiempo, pero muchas veces han sido mal comprendidos y pocos de ellos se han estudiado con detalle [3]. Un pueblo importante a este respecto es el yakö, uno de los pueblos que hablan «semibantú» y viven a unas setenta millas al norte de Calabar, en la orilla oriental del curso medio del río Cross en el departamento de Obubra de la provincia de Ogoja, al sureste de Nigeria (véase el mapa de la Fig. 9) [4]. Su sistema constituye un ejemplo del desarrollo total y simultáneo de ambos grupos de parientes patrilineales y matrilineales. Hasta la actual generación, en la que muchas características, como veremos, se están modificando por el impacto de las instituciones occidentales, la filiación matrilineal ha sido tan sobresaliente en su esfera como la patrilineal, y ambas están organizadas de forma corporativa.

Los yakö suman unas 20.000 personas agrupadas en cinco asentamientos de aldeas compactas, uno de ellos muy grande, separados de tres a seis millas entre uno y otro. La zona habitada por la mayor aldea, Umor, a siete millas al este del río Cross, se extiende sobre un cuarto de milla cuadrada y tenía una población de casi 11.000 personas en 1935. Seis millas al norte se encuentra Ekuri, más pequeña que Umor; el asentamiento principal también está alejado del río, aunque alguno de los distritos tiene un villorrio en la ribera. Entre cinco y ocho millas más hacia el este hay dos asentamientos todavía más pequeños y muy próximos, Nko y Ngkpani, mientras que a poco más de tres millas al sur de Umor está la quinta y más pequeña de las aldeas, llamada Idomi. Entre las aldeas se mantiene un alto grado de homogeneidad cultural y lingüística gracias al continuo intercambio de visitantes, residentes temporales y emigrantes fijos. Pero no existe organización política centralizada y en el pasado hubo luchas esporádicas y de corta duración, especialmente entre Umor y Ekuri.

3. Sobre el sistema herero, todavía pendiente de un análisis completo, véase I. Schapera, *Notes on some Herero Genealogies*, University of Cape Town, 1945.

4. Otros pueblos que tienen un sistema dual similar de agrupación de parientes son los ekumuru, los abayong, los agwa'aguna, los enna, los abini, los agoi y los asiga. Los agwa'aguna y los yakö comparten una común tradición de emigración por tierra desde una zona situada más allá del río Cross, en lo que es ahora la Ikom Division, y rastrean sus orígenes hasta Okuni. Entre ellos, tanto la "amistad" como la distancia social se manifiestan en tabús sobre la lucha y los enlaces matrimoniales y en las relaciones burlescas.

El asentamiento yakö ha sido relativamente estable. En las aldeas mayores y tradicionalmente más antiguas de Umor y Ekuri se señalan los emplazamientos de las casas de los antepasados importantes de hace cuatro generaciones y existen lugares, elevados unos cuantos pies, que se dicen formados por la sucesiva superposición de los suelos de las casas. De la aldeas menores Idomi y Kgkpani se afirma que fueron fundadas por emigraciones de Umor, la última después de una amarga pelea entre dos distritos de Umor. Pero a pesar del rápido crecimiento de la población, por lo menos en las dos últimas generaciones, y la transformación de Ekuri y especialmente de Umor en asentamientos muy grandes y muy poblados, los hombres siguen teniendo una fuerte tendencia a permanecer con sus parientes paternos. Cuando, como suele ser cada vez más frecuente, las zonas pobladas de la aldea quedan completamente ocupadas, se alivia la presión construyendo nuevos villorrios (singular, *kuwu*) en el trozo más próximo de tierra cultivada perteneciente al grupo y a una distancia de media milla o menos de la aldea. Los ocupantes de estos villorrios siguen participando tanto como pueden en la vida de la aldea principal. Con el aumento de tamaño de los asentamientos se han ampliado las zonas cultivadas y de recolección de productos forestales, pero la densidad global de la población no ha crecido de momento lo bastante como para crear presiones deletéreas sobre la tierra. Incluso en el territorio de Umor, donde es más alta la densidad, de unas 230 personas por milla cuadrada, todavía siguen existiendo parcelas de tierra no cultivada.

Los yakö practican predominantemente la agricultura de subsistencia; recolectan y preparan productos derivados del aceite de palmera para el comercio exterior, pero participan escasamente en el tráfico fluvial con Calabar y el curso bajo del río Cross. Recogen una amplia variedad de productos de la maleza para uso local y el pequeño comercio, pero ahora la caza tiene poca importancia. El interés se concentra en el cultivo de los ñames y otros productos secundarios, que hombres y mujeres cultivan en las parcelas de las grupos domésticos. Estas parcelas pertenecen individualmente a los hombres, en cuanto cabezas de un grupo doméstico dentro del entramado de los derechos colectivos más amplios de los grupos de parientes, que luego describiremos. Pero un grupo doméstico sólo cultiva anualmente alrededor de una quinta parte de las parcelas sobre las que posee derechos reconocidos. El resto queda cubierto por la maleza y se cultiva por el sistema de rotación con una periodicidad de varios años [5].

Grupo doméstico y familia

La familia elemental es el núcleo del grupo doméstico yakö, pero por regla general los hombres mayores tienen más de una esposa. En los grupos domésticos polígamos cada esposa tiene derecho a ocupar una

5. Para una descripción de la forma del asentamiento, el ciclo agrícola y la utilización de la tierra, véase mi artículo "Land and Labour in a Cross River Village, Southern Nigeria", *Geogr. J.*, XC, julio de 1937, pp. 24-57.

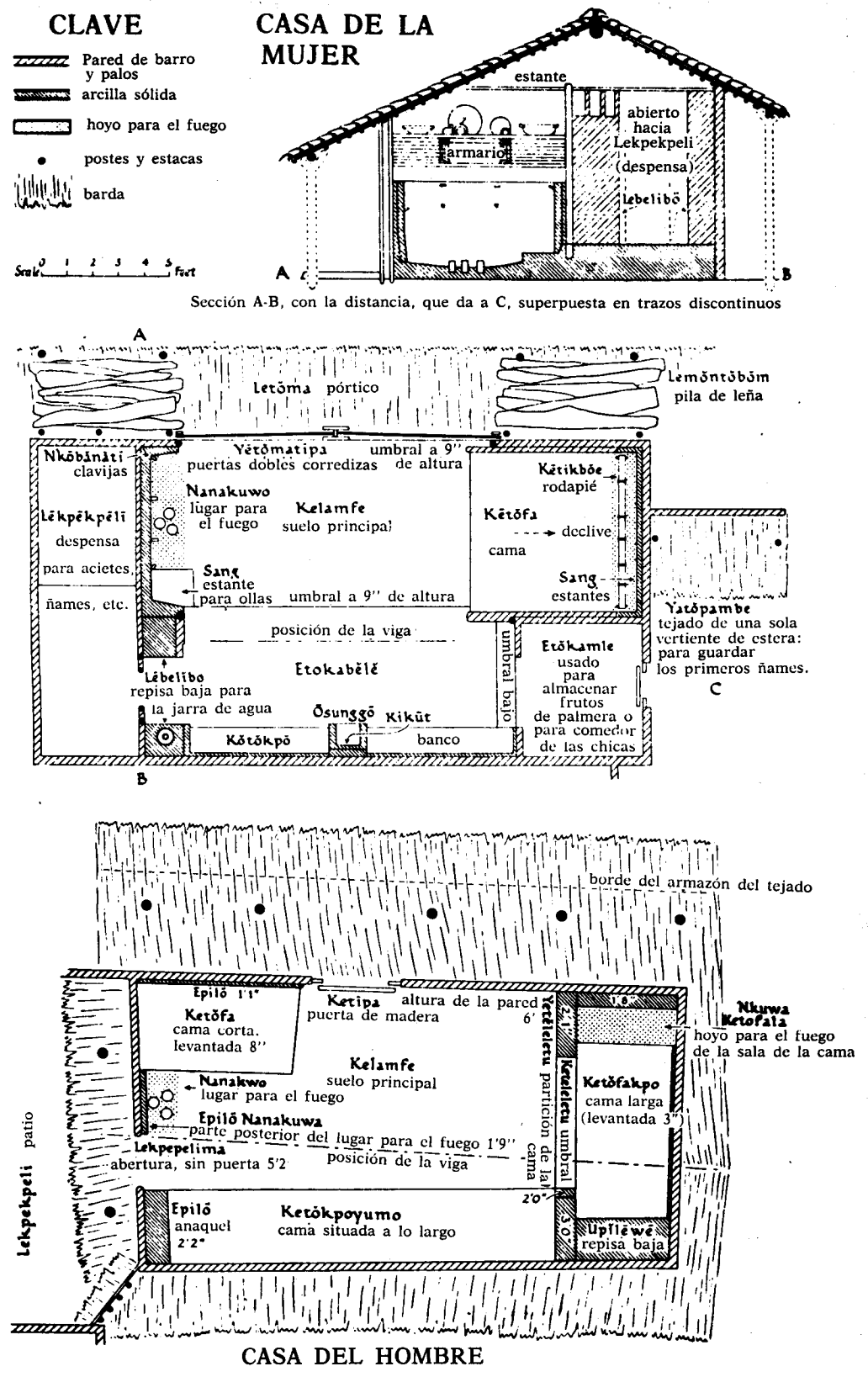

CLAVE
Pared de barro y palos
arcilla sólida
hoyo para el fuego
postes y estacas
barda
Scale 0 1 2 3 4 5 Feet
CASA DE LA MUJER
estante
abierto hacia Lekpekpeli (despensa)
armario
Lebelibō
A
B
Sección A-B, con la distancia, que da a C, superpuesta en trazos discontinuos
A
Letōma pórtico
Lemōntōbōm pila de leña
Nkōbānāti clavijas
Yētōmatipa umbral a 9" de altura
puertas dobles corredizas
Nanakuwo lugar para el fuego
Kelamfe suelo principal
Kētikbōe rodapié
Kētōfa
declive
cama
Lēkpēkpēlī despensa para acietes, ñames, etc.
Sang estante para ollas
umbral a 9" de altura
Sang estantes
Yatōpambe tejado de una sola vertiente de estera: para guardar los primeros ñames.
posición de la viga
umbral bajo
Etōkamle usado para almacenar frutos de palmera o para comedor de las chicas
Etokabēlē
Lēbelibo repisa baja para la jarra de agua
Ōsunggō
Kikūt
Kōtōkpō
banco
B
C
borde del armazón del tejado
Epilō 1'1"
Ketipa altura de la pared 6'
puerta de madera
Ketōfa cama corta, levantada 8"
Kelamfe suelo principal
Nanakwo lugar para el fuego
Epilō Nanakuwa
parte posterior del lugar para el fuego 1'9"
posición de la viga
Lekpepelima abertura, sin puerta 5'2
Yetēleteu partición de la cama
Ketēleteu umbral
2'1"
1'8"
Nkuwa Ketōfala hoyo para el fuego de la sala de la cama
Ketōfakpo cama larga (levantada 3")
2'0"
3'0"
Epilō anaquel 2'2"
Ketōkpoyumo cama situada a lo largo
Uptlēwē repisa baja
Lekpekpeli patio
CASA DEL HOMBRE

FIG. 10

casa independiente que le proporciona el marido y posee propiedades personales de abastecimientos de comida y equipamiento doméstico (véase Fig. 10, Casa de la mujer). Educa a sus propios hijos y, tanto en las actividades productivas como en las recreativas, en principio está libre de la interferencia de cualquier otra esposa. Aunque las coesposas normalmente ocupan casas adyacentes, desde el punto de vista del abastecimiento diario de alimentos hay tantos grupos domésticos como mujeres adultas activas. El cabeza de familia único tiene iguales derechos y obligaciones en todas. Las esposas deben hacer por turno la comida del marido, aunque la duración y regularidad de los períodos parecen ser variables. Pero en el trabajo agrícola, el hombre y sus distintas mujeres constituyen normalmente un solo equipo agrícola, aunque cada una de ellas tiene sus intereses, derechos y obligaciones específicos que no se extienden a toda la tierra cultivable, y las esposas no controlan el trabajo agrícola de las demás. La estrecha proximidad de las casas de las diferentes esposas y su común preocupación por los asuntos del marido único implican relaciones personales entre las esposas, pero tales relaciones son informales. Se basan en el temperamento personal y varían según las circunstancias concretas. Las actitudes no están previamente determinadas por reglas de cooperación doméstica ni por el estatus relativo de las esposas. La primera que se casó, o la esposa más antigua viva, no tiene ninguna superioridad formal ni prerrogativa. Los yakö dicen que todas las esposas tienen el mismo derecho al tiempo, la atención y el trabajo del marido. De forma similar, todas las esposas tienen la misma obligación de participar en las obligaciones de la casa, especialmente en el trabajo del campo y en la preparación de la comida del marido, y son responsables del bienestar de sus hijos. En la práctica, a consecuencia de las diferencias de aptitudes e inclinaciones de las esposas y de los sentimientos del marido hacia ellas, puede haber considerables diferencias, tanto en la participación en las actividades domésticas como en el prestigio dentro del caserío. Pero tales diferencias no están sometidas al control de la esposa más antigua. En la granja, el marido es quien dice a cada esposa lo que desea de ella. No falta en absoluto la ayuda mutua entre las esposas en el trabajo agrícola ni en las actividades domésticas, pero al mismo tiempo es frecuente encontrar a alguna compañera de edad de una esposa ayudándola en alguna tarea en casa o en el campo mientras otra esposa trabaja de forma independiente. Las relaciones entre las esposas de un individuo pueden oscilar entre la verdadera camaradería y el mínimo de contacto, intercalado de brotes de hostilidad. El hecho de que una esposa no consiga vivir en términos amistosos con otra dentro del caserío es una razón aceptada para expulsar a la agresora.

Los ñames del hombre y los de su esposa o esposas se siembran y recolectan por separado. Se amarran a distintos grupos de soportes en el almacén del marido y las distintas cosechas de cada cual se utilizan por turno para el abastecimiento del grupo doméstico, según reglas bien establecidas. Las cosechas menores son responsabilidad de las esposas. Cada una de ella tiene y recolecta sus propias cosechas, pero al mismo tiempo tiene la obligación de proporcionar a su marido e hijos abasteci-

miento durante el año. La esposa que, por cualquier razón, es incapaz de llevar a cabo todo el trabajo agrícola que le corresponde a su lote debe buscar ayuda entre las personas de su mismo grupo de edad o sus parientes, y debe pagar esta ayuda. Si no tienen los suficientes ñames para aportar su parte a las necesidades de su marido e hijos, se espera que trabaje en las granjas de otros, especialmente en la siembra y en la recolección, donde recibirá ñames por cada día de trabajo, que la ayudarán a subsanar su propio déficit. Pero si el marido tiene una gran cosecha de ñames, él mismo entregará ñames adicionales a la esposa en reconocimiento de los servicios agrícolas que le ha prestado, caso de que la cosecha de ella sea escasa.

Por otra parte, los árboles frutales y las palmeras aceiteras no son propiedad de las mujeres. Los siembran o cuidan los hombres individualmente, y los derechos se transmiten a los herederos varones. Se espera que el marido proporcione a la esposa abastecimiento de nueces de palmera para la preparación de las almendras que ella vende, y el hecho de que no ocurra así constituye una fuente muy frecuente de fricciones entre ellos. El marido suele hacerlo en el curso de su recolección de frutas de palma para hacer aceite de palmera, cuyo excedente comercializable le corresponde. Hay división del trabajo entre el hombre y la mujer en los diversos procesos, recibiendo normalmente la mujer las nueces para abrirlas y disponer de las semillas como su parte del producto y en pago por colaborar en la obtención del aceite[6].

Aparte de la inclinación y de los recursos de que pueda disponerse, no existe limitación en el número de mujeres que se pueden tener en un momento dado, y las condiciones demográficas, por lo menos en el pasado reciente, han sido favorables a una elevada presencia de la poligamia[7]. El matrimonio plural es una indudable ventaja para mantener un extenso terreno de cultivo todos los años, escardarlo, hacer cultivos secundarios y transportar la cosecha de ñames, así como para la preparación de los productos derivados del aceite de palmera para la venta. Los hombres suelen explicar sus matrimonios tardíos diciendo que el aumento de las cosechas de ñames o el fallecimiento de una esposa les hace necesario escoger otra sin tardanza. Pero el matrimonio plural también se valora como medio de tener gran número de hijos y, de este modo, incrementar el poder del patrilinaje del individuo y de su propio prestigio dentro de él. Por otra parte, la creciente adopción de actividades comerciales por parte de los hombres jóvenes, quienes, en consecuencia, sólo pueden atender pequeños terrenos de cultivo, está dando lugar a que la poligamia les resulte difícil o cara. Tales individuos también tienden a estar menos pendientes de la alta valoración que tradicionalmente recaía sobre la descendencia numerosa. Por otra parte, se resalta poco que el número de esposas sea una manifestación directa del

6. Las esposas retienen para su uso personal todo el aceite que sobre de llenar las latas de 4 galones que se utilizan en el comercio del aceite. La esposa reclama todo excedente inferior a la media lata para uso doméstico y para disponer de él en los regalos ocasionales a los parientes consanguíneos, afines y vecinos con quienes está en buenas relaciones.

7. Véase mi *Marriage and Family among the Yakö in South-Eastern Nigeria*, Monographs on Social Anthropology, N.º 5, Londres, 1941.

prestigio o el estatus del individuo. Así, por ejemplo, los dirigentes sacerdotales de los clanes, tanto patrilineales como matrilineales, no se distinguen por el grado de poligamia señaladamente mayor que en el caso del resto de la población masculina adulta en general.

El individuo va tomando nuevas esposas, de acuerdo con sus necesidades y posibilidades, a todo lo largo de la primera parte de su vida, pero cuando se acerca a la ancianidad deja de casarse. Los viudos ancianos, aunque tienen sus propios terrenos de cultivo, no suelen volver a casarse en la última época de la vida, sino que dependen de la ayuda de las hijas o de las esposas de los hijos para el trabajo del campo. Por tanto, entre los yakö no existe tendencia a que los ancianos en cuanto grupo se aseguren un número desproporcionado de esposas a costa de los jóvenes.

Los jóvenes suelen casarse con muchachas de su misma edad la primera vez. Por otra parte, en los posteriores matrimonios los hombres suelen tomar mujeres de muy distinta edad que ellos, y la tendencia general es a casarse con mujeres más jóvenes. Existe un motivo especial para tomar una segunda esposa muy poco después de la primera si ésta ha tenido un hijo, pues normalmente el hijo es amamantado durante dos años, durante los cuales las relaciones sexuales entre los padres están prohibidas. En tal situación, la segunda esposa suele ser una muchacha célibe hasta entonces.

La proporción entre los sexos en nacimientos y a la edad de contraer matrimonio parece ser normal entre los yakö. Por tanto, es probable que la práctica generalizada de los matrimonios polígamos sólo haya resultado posible mediante la compra de niños extranjeros, especialmente procedentes del país de los ibo, al oeste del río Cross, a quienes se denomina *yafoli* y son adoptados en el grupo doméstico y en los grupos de parientes del comprador, y que en su gran mayoría debían ser niñas. Ultimamente se ha producido un mayor control gubernamental de este tráfico de niños, pero durante un considerable período de tiempo ha hecho que se disponga de un excedente de muchachas, especialmente como esposas tardías en los matrimonios con hombres mayores.

El divorcio y la poligamia son frecuentes entre los yakö, y ambos dan lugar a una situación en la que los hijos de un hombre suelen formar varios grupos de medio-hermanos. Todos serán miembros del patrilinaje del padre, pero sus afiliaciones matrilineales y los considerables derechos y obligaciones asociados con ellas serán distintos. Normalmente el hombre no toma parte, por ejemplo, en el matrimonio de su medio-hermana paterna; los hijos de ésta no son herederos de él. Pero tanto la hermana de ambos padres como la medio-hermana materna forman parte de sus parientes matrilineales más próximos.

El grupo doméstico de un anciano suele incluir no sólo a sus esposas, sino también a las parientes consanguíneas divorciadas o viudas, entre las que las más frecuentes son la madre, las hermanas, las hijas y las hijas de las hijas. La mujer que queda viuda al final de su vida, habitualmente se va con uno de sus hijos, en cuyo terreno sembrará sus cosechas. La mujer joven que enviuda o se divorcia puede volver a instalarse temporalmente con sus padres o irse con el hermano de la ma-

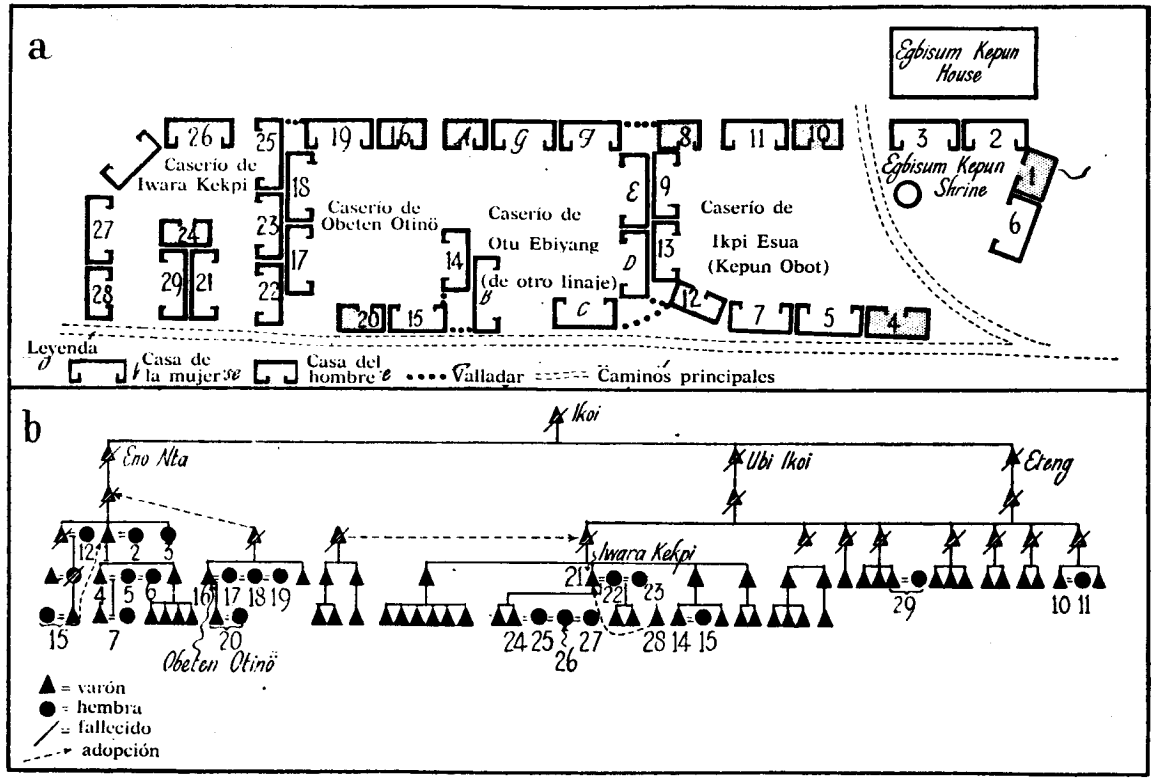


Fig. 11 COMPOSICION Y AFILIACION DE LOS CASERIOS

dre o con algún hermano mayor. Tales mujeres reciben casas propias, se abastecen de sus propias necesidades alimenticias, y ayudan al cabeza del grupo doméstico. Sus derechos y obligaciones son en muchos aspectos similares a los de las esposas, y los niños pequeños que llevan consigo son tratados como hijos adoptivos. Los viudos mayores también se encuentran como dependientes en los grupos domésticos de los hijos o de otros parientes patrilineales. Además, en muchos grupos domésticos yakö hay niños pequeños de matrimonios anteriores sólo emparentados con uno de los cónyuges.

La mayoría de los cabezas del grupo doméstico tienen su propia casa separada, habitualmente una vivienda menor y más sencilla que las de las mujeres, donde guarda sus pertenencias personales, recibe a sus amigos y suele dormir. Los hombres jóvenes, antes y después del matrimonio, comparten muchas veces la casa del padre, del hermano mayor o de otro pariente varón que viva en el mismo caserío. (Véase Fig. 10, Casa del hombre, y Fig. 11).

Los yakö creen que la paternidad fisiológica da derecho a la paternidad social y que, en el caso de conflicto, debe imponerse sobre los derechos derivados del matrimonio. Aunque, como veremos, la paternidad social puede quedar más adelante atenuada, si no extinguida, a consecuencia de la adopción por un padre adoptivo y su linaje, la paternidad fisiológica del padre sobre los hijos de su esposa se considera generalmente axiomática, pues lo normal es que no se sepa ni se suponga lo contrario. Pero los derechos de la paternidad social basada en la paternidad fisiológica fuera del matrimonio pueden ser confirmados en otro contexto por encima de los derechos derivados del matrimonio con la madre. En otras palabras, en determinadas situaciones, el adúltero puede conseguir la paternidad social de su hijo. Se dice que no suelen plantearse reclamaciones que dan lugar a tal conflicto, pero se sostiene que están justificadas cuando la mujer ha abandonado al marido y está ligada a otro hombre, antes de que se haya convenido el divorcio mediante la devolución del pago matrimonial. Los derechos del marido y de sus parientes paternos se reducen, pues, a la compensación por adulterio y a la devolución del dinero matrimonial, pero no incluyen la paternidad del niño ni su pertenencia al patriclán del marido. Y se ha defendido que debe ser así, incluso en el caso de que la mujer vuelva con el marido [8].

8. En un caso, que tuvo que resolver el cabeza de la aldea de Umor, una mujer dejó a su marido, se fue a vivir bajo la protección de un pariente matrilineal y vivió en concubinato con uno de los parientes patrilineales vecinos de este último, dando a luz un hijo. El marido, al querer que volviera, no había planteado acusación de adulterio ni reclamado la devolución del dinero matrimonial, y un año después ella regresó. Entonces el amante reclamó el hijo ante el cabeza de la aldea, quien, con parte del consejo, sostuvo que el niño pertenecía al amante y a su clan, al que más tarde debería volver. Se dijo al amante que compensara al marido por el adulterio, pero se puso mayor acento en que vivieran en paz y, de hecho, no se hizo ninguna compensación. Sin embargo, cuando el niño tenía unos doce años, el amante lo trajo a su patriclán y allí ha crecido como hijo suyo y miembro de su patrilinaje.

Las viviendas de los yakö suelen estar construidas alrededor de pequeños patios (*akamsunga*, singular *lekamsunga*) de cuatro lados, al que dan de cinco a diez casas independientes de hombres y mujeres. Normalmente el caserío así compuesto contiene las casas de varios cabezas de grupo doméstico, pero éstos, como se verá, casi siempre son parientes patrilineales muy próximos y, a pesar de la densidad de casas en las partes de las aldeas que están habitadas desde hace mucho tiempo, se esfuerzan por ampliar el caserío y mantener la unidad de los grupos domésticos emparentados cuando aumentan de número. De este modo, el niño yakö que crece en la casa de su madre forma parte de un considerable grupo de niños de distintas edades. La mayor parte de ellos estarán vinculados por parentesco patrilineal, tanto entre ellos como con los hombres del caserío, aunque, como más tarde se verá, los padres adoptivos y el hecho de que los niños pequeños suelan acompañar a su madre si ella abandona el caserío del marido a resultas del divorcio, introducen a algunos emparentados por otros lazos. Más importancia tiene en esta etapa el hecho de que el niño crece en compañía de compañeros de edad de distintas casas y, conforme crece, toma parte de forma creciente en las actividades del caserío en cuanto conjunto. El chico acompaña a su padre y a los hermanos del padre desde muy temprana edad cuando éstos despejan la maleza o recogen los frutos de las palmeras. A menos que la relación entre sus padres y los demás sean tensas, se le hace que lleve mensajes o comida al campo durante las estaciones activas para cualquier adulto del caserío. Más adelante se convierte en un colaborador regular del trabajo de la tierra de su padre y de los grupos de trabajo cooperativo de parientes y de otra clase en que participa el padre. La muchacha acompaña a la madre a los campos o bien cuida de los niños pequeños en el caserío cuando las mujeres mayores están trabajando la tierra o en el mercado. Cuando el joven llega a los 17 o 18 años y se han efectuado los pagos de su primer matrimonio, recibe su primera parcela de campo cultivable, y su padre y otros parientes patrilineales le ayudan a construir una casa en el caserío (véase Fig. 11*a*).

Pero el caserío en que nace y crece un individuo sólo es una parte del asentamiento mayor del grupo de parientes patrilineales y sus esposas. Este grupo más amplio, por regla general una agrupación de varios caseríos adyacentes, es el que colectivamente posee los derechos sobre una sección de terreno de la aldea y sobre extensiones de tierra cultivable de los alrededores. En una zona de viviendas examinada en Umor, diecinueve de un total de treinta y dos hombres, cuyos padres seguían vivos, vivían en el mismo caserío o agrupación de casas de sus padres. De los nueve caseríos adyacentes de esta zona habitada, cuatro estaban casi exclusivamente ocupados por hombres que eran parientes patrilineales próximos. Cada uno de estos conjuntos de vecinos parientes patrilineales próximos, junto con unas cuantas personas que viven en otra parte, constituye un grupo autoconsciente llamado *eponama* (plural *yeponama*), término derivado de la palabra yakö correspondiente a uretra y que,

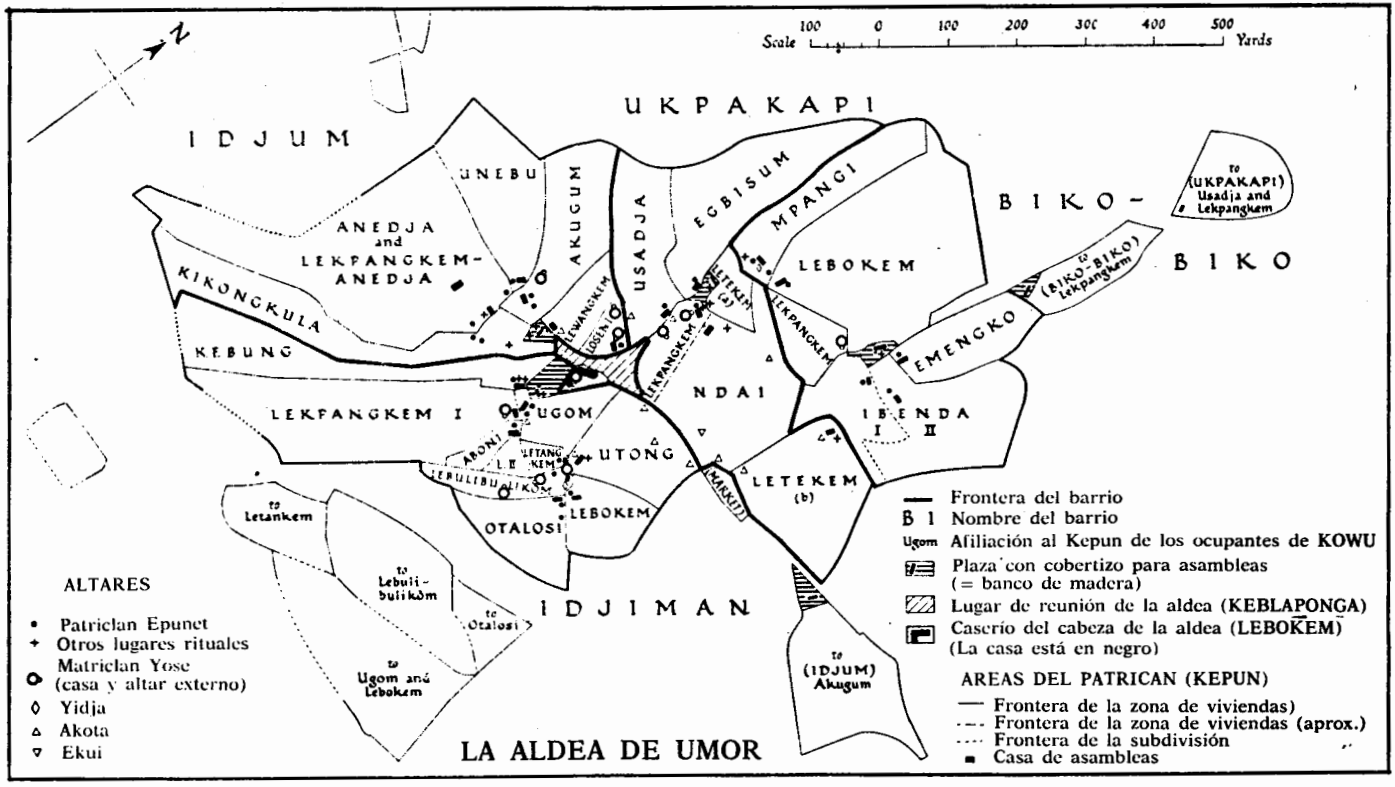

Scale 100 0 100 200 300 400 500 Yards
N
IDJUM
UKPAKAPI
UNEBU
ANEDJA and LEKPANGKEM-ANEDJA
AKUGUM
USADJA
EGBISUM
MPANGI
BIKO-BIKO
to (UKPAKAPI) Usadja and Lekpangkem
to (BIKO-BIKO) Lekpangkem
KIKONGKULA
KEBUNG
LEBOKEM
LEKPANGKEM I
UGOM
NDAI
EMENGKO
IBENDA I II
UTONG
LETEKEM (b)
OTALOSI
LEBOKEM
IDJIMAN
to Letankem
to Lebuli-bulikom
to Otalosi
to Ugom and Lebokem
to (IDJUM) Akugum
ALTARES
Patriclan Epunet
Otros lugares rituales
Matriclan Yose (casa y altar externo)
Yidja
Akota
Ekui
Frontera del barrio
B I Nombre del barrio
Ugom Afiliación al Kepun de los ocupantes de KOWU
Plaza con cobertizo para asambleas (= banco de madera)
Lugar de reunión de la aldea (KEBLAPONGA)
Caserío del cabeza de la aldea (LEBOKEM) (La casa está en negro)
AREAS DEL PATRICAN (KEPUN)
Frontera de la zona de viviendas)
Frontera de la zona de viviendas (aprox.)
Frontera de la subdivisión
Casa de asambleas
LA ALDEA DE UMOR

FIG. 12

de este modo, resalta el vínculo biológico a través de los varones. Los *yeponama* son patrilinajes corporativos cuyos miembros trazan la filiación, sea por nacimiento o adopción, a partir de un antepasado común de hace tres o cinco generaciones, por el que se designan como grupo corporativo, por ejemplo, *Eponama Etung Enamuso*. El número de sus miembros oscila entre media docena y treinta hombres adultos. Si el linaje se hace mucho mayor, una o más ramas tienden a separarse y sus antepasados de hace tres o cuatro generaciones se convierten en el punto de referencia para la segmentación.

De este modo, el patrilinaje es un pequeño grupo de parientes con, como veremos, adheridos adoptados, cuya coherencia interna sólo dura mientras el grupo se mantiene pequeño e íntimo; en las situaciones de crecimiento de la población es posible que se mantenga como grupo estable e indiviso durante sólo tres o cuatro generaciones. El patrilinaje, y no el caserío individual, constituye el grupo corporativo más importante más allá del grupo doméstico de que son conscientes los yakö. Sus miembros reclaman y se reparten entre ellos la sucesión a los derechos sobre los emplazamientos de las casas, las parcelas cultivables, los cercados de palmeras aceiteras y los árboles plantados que no utilizan los verdaderos hijos. Un hombre mayor de buena posición social, al que se denomina *uwo womon* (nuestro padre), arbitra las disputas entre ellos y los dirige en sus tratos con otros grupos. Y es posible que ellos se llamen y sean llamados sus parientes, por ejemplo, *Yanen bi Ikpi Esua*.

Pero los patrilinajes se congregan en grupos mayores o patriclanes que también son territorialmente compactos. Estos grupos mayores se denominan *yepun* (singular *kepun*). Cada uno de ellos tiene reconocida e incluso señalada una zona de viviendas (*lekam*, plural *akam*) donde vive la gran mayoría de sus hombres con sus mujeres e hijos. Cada uno de ellos tiene un nombre que sirve, a la vez, para designar a los miembros y a la zona de viviendas. Estos nombres no hacen referencia a los antepasados, reales ni míticos. Algunos se refieren a características naturales y de otra clase sugiriendo que las condiciones del emplazamiento condujeron a llamarse así. *Loseni*, por ejemplo, se relaciona con el nombre de un árbol. Pero varios *yepun* de distintos distritos tienen el mismo nombre [9].

Los límites entre las zonas de viviendas de dos patriclanes suelen estar señalados por un espacio, vacío, un camino, un canal de poca profundidad o incluso una hilera de postes, y las casas adyacentes de los dos grupos se construyen dando en su parte trasera a ambos lados del límite, resaltando con la orientación la diferencia de los grupos adyacentes (véase Fig. 12).

Dentro de la zona de viviendas hay una gran casa de reunión, abierta por los lados (*lepema*) y hecha con grandes árboles, donde se celebran las fiestas del *kepun*. En ésta, y no en sus casas, pasan los hombres el tiempo libre y allí suelen llevarse el trabajo que tienen entre manos.

9. Muchos nombres de *kepun* incorporan el nombre yakö de la zona de viviendas, por ejemplo, *letekam*, lugar de la forja; *lekpangkam*, lugar de *kekpan* (= agrupación). Sin embargo, otros, por ejemplo *ibenda*, *unebu*, etc., omiten esta combinación.

Aquí, al igual que en su propio caserío, el fallecimiento de un individuo tiene un reconocimiento ceremonial, tamborileándose su nombre en el gong del *kepun*. La casa del patriclán no está ritualmente prohibida a las mujeres, pero las mujeres no tienen nada que ver con ella. Cerca de la casa de reunión está el altar del *kepun* (*epundet*, plural *yepundet*), un pequeño montículo de rocas coronado por algunas vasijas pintadas con greda, normalmente situado a la sombra de algún árbol. El *epundet*, y los repetidos ritos que en él se celebran, simbolizan para todo el mundo, desde la infancia, el grupo corporativo.

Pero la coherencia del *kepun* no la conciben los yakö únicamente en función de la contigüidad. La pertenencia al *kepun* de cada persona se establece normalmente desde el nacimiento, pues el niño que nace en la aldea es automáticamente reconocido miembro del *kepun* de su padre, y sigue siéndolo salvo que concurran especiales circunstancias que más adelante lo conduzcan *de facto* a una transferencia de su pertenencia. Aunque, como veremos, los individuos pueden ser adoptados en el grupo tanto de niños como de adultos, en todo momento la mayoría de los miembros del *kepun* pertenecen a él en virtud de la filiación patrilineal.

Por otra parte, el *kepun* no es sólo un linaje de mayor amplitud que el *eponama*, en el sentido de que todos los miembros se suponen descendientes de un único antecesor, al cual se le traza o incluso se le atribuye una relación genealógica. Los yakö pueden decir y dicen de sus compañeros de *kepun*: «Todos somos hermanos», y de esta manera implican la filiación común, pero en otros contextos, especialmente en las disputas sobre los emplazamientos de las viviendas o en las reclamaciones de prioridad al uso de las zonas de tierras cultivables, se resaltan la diferenciación de los linajes y sus supuestos distintos orígenes. Además, si bien, al responder a una investigación genealógica, a veces se sostiene que los citados antepasados de dos linajes son hermanos y se da el nombre del padre, en la mayor parte de los casos se manifiesta ignorancia o duda en lo relativo a cualquier parentesco patrilineal entre los fundadores de los linajes de un *kepun*, y en algunos casos una concreta tradición de que llegó como extranjero explica la existencia del antepasado. Sociológicamente, lo importante es que la separación entre los linajes dentro del *kepun* suele resaltarse por estos métodos con bastante frecuencia.

Sin embargo, los patriclanes son estrictamente exógamos y la regla se cumple sin gran dificultad, dado que la residencia posmatrimonial es patrilocal. Al casarse, la mujer deja el caserío y el *kepun* donde nació para unirse a su marido, normalmente en otro lugar de la misma aldea. Así, aparte de las hijas viudas o divorciadas que vuelven, las mujeres que viven en la zona del patriclán (*lekam*) son esposas y no forman parte de los parientes del *kepun*. Las mujeres que forman parte del *kepun* están desperdigalas, según sus matrimonios, por toda la aldea y en menor medida por otras aldeas.

Por tanto, el *kepun* yakö puede describirse de manera resumida como un patriclán territorialmente compacto, corporativo y exógamo, compuesto de cierto número de linajes distintos con derechos colectivos sobre una determinada zona de viviendas de la aldea y determinados terrenos cultivables del territorio, y que posee un altar y una casa de

CUADRO I

Patriclanes (yepun) de Umor

Presenta los grupos vinculados, los emplazamientos de los altares de los *yepun* y el número de linajes componentes *(yeponama)*.

DISTRITO DE IDJIMAN

1.	*Lebokem* *	3
2.	Lekpangkem I	1
3.	Lekpangkem II	1
4.	*Ugom I*	1
5.	*Ugom II* *	2
6.	*Letangkem*	1
7.	*Lebulibulikom*	1
8.	*Aboni*	1
9.	*Kebung*	1
10.	*Otalosi*	?
11.	Utong †	3

DISTRITO DE UKPAKAPI

12.	*Lekpangkem* *	3
13.	Ndai	5
14.	*Egbisum*	3
15.	Letekem	3
16.	*Usadja*	3

DISTRITO DE IDJUM

17.	*Anedja-*	1
18.	*-Lekpangkem* *	7
19.	Lewangkem	2
20.	*Loseni* *	6
21.	*Akugum I* †	2
22.	*Akugum II* †	?
23.	*Kikongkula I*	?
24.	*Kikongkula II*	1
25.	*Unebu* ‡	3

DISTRITO DE BIKO-BIKO

26.	*Emengko* *	4
27.	*Lebokem*	3
28.	*Mpangi* *	4
29.	*Ibenda I*	1
30.	*Ibenda II*	2
31.	Lekpangkem †	

Cuando distintos grupos territoriales comparten un mismo altar, se unen con una llave a la izquierda.

Los grupos con distintos altares pero que comparten la zona de viviendas llevan una llave a la derecha.

Los grupos con altares en sus propias zonas de viviendas se escriben en cursiva.

Los grupos de los que uno o más linajes han emigrado a otras zonas de viviendas se señalan con *.

Los grupos compuestos de linajes de otros clanes o que los incluyen en sus zonas de viviendas se indican con †.

Los clanes incipientes compuestos de distintos linajes emigrantes se indican con ‡.

reunión para los ritos del grupo y las actividades sociales. Los distintos linajes componentes reclaman la prioridad de derechos sobre determinados terrenos de viviendas y de tierras cultivables. El yakö concibe el *kepun* según estos atributos, pero los grupos sociales son plásticos, susceptibles de alejarse de la norma reconocida, y sometidos a crecimiento, decadencia y el impacto de otras instituciones sociales. El aumento de número, la aparición de fricciones entre los grupos, el concomitante derecho de los lazos matrilineales, la oportunidad de construir viviendas en nuevos emplazamientos y de cultivar nuevas tierras, todo esto ha operado complicando el plan de la estructura formal.

Los datos de la aldea de Umor que se resumen en el Cuadro I y en el mapa (Fig. 12) y el diagrama (Fig. 13) demuestran cómo los verdaderos *yepun* suelen diverger de la pauta ideal. Si los grupos se definen sólo en función de zonas de viviendas reconocidas encontramos un total de

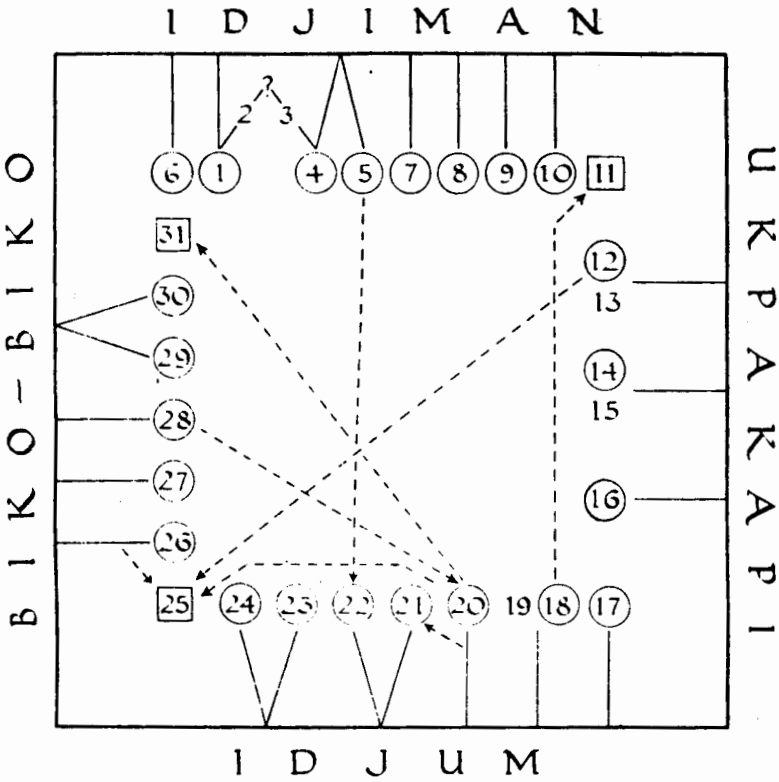
veintiséis. Pero hay cinco zonas en que hay dos altares (cada uno con su propio sacerdote) y en estas zonas suelen mantenerse dos casas de reunión. En cada uno de ellos hay dos linajes con rituales de *kepun* independientes, que constituyen grupos exógamos distintos, pues no existe prohibición de casarse entre los miembros de los dos grupos; en algunos casos se unen en las actividades agrícolas y reconocen un mismo dirigente para cada senda hacia sus terrenos cultivables, en otros no. Por otra parte, existen ocho zonas de viviendas reconocidas cuyos ocupantes tienen sus propios ancianos, sus dirigentes de los caminos de la tierra y su casa de reunión, pero que no contienen altar. Los miembros de tales grupos pertenecen a un grupo ritual más amplio y el altar y su sacerdote se encuentran en otra parte. En todos estos casos los dos grupos nominalmente separados constituyen una única unidad exógama y tienen derechos comunes sobre sus porciones de tierra.

En el pensamiento y en la práctica yakö la pertenencia al patriclán y la exogamia se aplican a todas las personas que rezan ante el mismo altar (*epundet*), de tal forma que en Umor hay, por una parte, grupos residenciales nominalmente distintos que constituyen una única entidad exógama ritualmente unida, y, por otra parte, grupos residenciales únicos que en realidad constituyen dos unidades exógamas, cada una de ellas con un ritual independiente. La situación puede resumirse así:

Nombres de zonas de viviendas de patriclanes	26
Grupos exógamos con altar propio	22
Grupos reconocidos con zona de viviendas independiente, pero que carecen de altar en exclusiva	8
Grupos exógamos con subgrupos reconocidos que ocupan distintas zonas de viviendas	6
Grupos con una única zona de viviendas reconocida que constan de dos o más unidades exógamas con distintos altares . . .	5
Grupos exógamos, muchos de cuyos miembros (todos ellos o parte de ellos de uno o más linajes) viven en la zona de viviendas de otro grupo	7

Estas divergencias en la disposición territorial y la organización ritual es una consecuencia de los procesos de fisión y crecimiento por los que la estructura y la composición de muchos de los patriclanes se han ido modificando a lo largo de un período de marcado y sin duda irregular crecimiento de la población. Así, la gente de Utong en Umor consta de tres linajes, de los que dos se reconocen descendientes de emigrantes de otras aldeas, pero ahora se consideran integrados en uno de los linajes nativos. El grupo en su conjunto reconoce la autoridad ritual del altar y el sacerdote del patriclán Anedja-Lekpangkem, del que emigró el linaje original. Los tres linajes de Unebu se reconocen, de manera similar, descendientes de los emigrantes de tres patriclanes distintos. En este caso la fusión no ha progresado hasta el mismo punto. Dos de los linajes siguen considerándose pertenecientes a los *yepun* de sus padres y acuden a esos altares, mientras que una reciente acción del tercero demuestra estar en proceso de verdadera fisión del *kepun*. Después de una

disputa que llegó hasta un dirigente sobre un rito en el altar del clan de los padres, decidieron instalar su propio altar en Unebu. Esta creación de un nuevo *epundet*, con un núcleo original de vasijas y rocas procedentes de una fundación anterior, es un proceso reconocido aunque raro, y parece ser que se han fundado varios en la generación anterior[10]. Si la



10. Los patriclanes que recientemente han surgido por fisión, a veces carecen de nombre del tipo del *kepun*. Los miembros de tales grupos se distinguen utilizando el nombre del sacerdote, es decir, llamándose a sí mismos "el *kepun* de fulano" o utilizando los nombres de los linajes además del nombre del *kepun* que comparten con otro grupo, por ejemplo, el Ibenda comprende dos clanes que se distinguen como "Ibenda yi Iwara Kekbiyen" e "Ibenda yi Iwara Edo"

hendidura entre los linajes de un clan es profunda, el grupo disidente, como hace poco ha ocurrido en el Akugumo de Umor, debe buscar el núcleo de vasijas y rocas con que crear su nuevo altar no en el clan que abandonan, sino en uno de los *kepun* de Ugom, llamado Elamalama, que se tiene por el primer *epundet* creado al fundar la aldea. Esto manifiesta de forma ritual la completa ruptura de los antiguos lazos de clan y, al mismo tiempo, la permanente adhesión del grupo a la comunidad de aldea más amplia.

La fisión y la fusión, en distintos grados, implican que el amplio campo de actividades sociales característicamente agrupadas dentro de un patriclán coherente puede, en la práctica, no estar tan bien organizado. Las costumbres de la exogamia de parentesco mantienen la estabilidad general, pero todo puede debilitarse por las tensiones interiores y puede volver a fraguar en una nueva agrupación [11].

La provisión de alimentos para los ritos funerarios es una tarea concreta del linaje del difunto, y la herencia de la pertenencia a las asociaciones de un hombre recae en un compañero de linaje antes de ser ofrecida, o esperada por otros miembros del *kepun*. Además, los cargos de sacerdote del *kepun* y de su ayudante se cubren de la forma adecuada únicamente con miembros de determinados linajes. La elección está casi siempre limitada a uno o dos linajes; cuando puede ser entre más de un linaje, se acuerda la rotación del sacerdote.

La estimación de la fuerza numérica de los patriclanes dependerá, claro es, de los criterios que se adopten para definirlos, pero puede decirse que oscilan entre 50 y 150 hombres adultos. Por tanto, son grupos relativamente pequeños cuya unidad residencial evidentemente refuerza su coherencia social. Nacido y crecido en una zona de viviendas, jugando desde la infancia con quienes más tarde serán sus vecinos en la aldea y sus compañeros en el trabajo agrícola y en el cuidado de las palmeras, el hombre llega a considerar a su grupo *kepun* como una comunidad dentro de la aldea más amplia. Este sentimiento corporativo se extiende a las tierras cultivadas y bosques situados fuera, puesto que el patriclán proporciona el entramado dentro del cual cada cabeza de familia asegura sus derechos personales a las tierras, de las que obtiene el abastecimiento de alimentos y el aceite de palmera. El anciano dirigente del camino de las tierras (*oponotam eta*), con frecuencia el cabeza de uno de los linajes, ajusta los derechos de los individuos en cada tramo de tierra reclamado por el patriclán.

En las aldeas mayores las zonas de viviendas de los patriclanes se agrupan en distritos o barrios llamados *yekpatu* (singular *kekpatu*). Aquí sólo es necesario resaltar que la agrupación de varios patriclanes dentro de un único barrio y las organizaciones basadas en el barrio, de la que las más importantes son los grupos de edad y algunas asociaciones de hombres, son puramente territoriales y no se basan en ninguna clase de supuestos lazos de parentesco.

11. Por otra parte, por razones particulares los individuos pueden vivir fuera de la zona de viviendas de su patriclán sin disociarse de él. Por ejemplo, cuando un individuo sucede a un pariente matrilineal en el sacerdocio debe irse a vivir a la *lekama* donde está el altar.

El *Obot Kepun*, el sacerdote que oficia en el altar y es el custodio de los báculos y trompetas de colmillo sagradas, es el dirigente ritual del patriclán. Recibe regalos de los participantes en los ritos y de todos los hombres del clan en las ceremonias anuales de los Ñames Nuevos. También es obligación suya mantener la armonía en el grupo, arreglar las disputas y proclamar las decisiones. Pero en esto depende mucho del equilibrio de la opinión entre los ancianos del clan (*yaponotam*, singular *oponotam*) y en especial de los cabezas («padres») de los linajes componentes. Pues fundamentalmente es sacerdote y pacificador, y el liderazgo activo y la movilización de la opinión en los asuntos públicos se quedan para el juego de personalidad entre los ancianos. El clan puede estar dominado en un determinado momento por el dirigente de uno de los linajes. Si ocurre así, el *Obot Kepun* le aceptará como su agente y representante para arreglar sus asuntos. Otras veces puede haber una seria rivalidad de facciones entre los linajes y su tarea resulta más difícil. Pero se espera que el sacerdote escuche a todas las partes, evite el partidismo y, a menos que desatienda flagrantemente las costumbres, acepte la opinión predominante en cualquier problema que se plantee. Por tanto, no es un director activo, y mucho menos un autócrata del clan. Por otra parte, ninguna cuestión de importancia se considera adecuadamente resuelta hasta que no haya sido discutida en su presencia y él haya dado su juicio. Las disputas entre los hombres del clan las escucha junto con los ancianos interesados, y quienes delinquen reciben la orden de pagar pequeñas multas y, por las ofensas rituales, de hacer una ofrenda ante el altar que comparten entre ellos. Cada sacerdote tiene un ayudante regular —«el que vierte el vino de palmera» en los rituales en el *pundet*— que debe sucederle en el sacerdocio. En realidad, su reconocimiento como ayudante se basa en ser designado y aceptado como sucesor del sacerdote.

El dirigente aceptado de un linaje, su «padre», a quien se recurre para que aconseje y que actúa como su portavoz, toma la iniciativa para arreglar cualquier disputa interna y se espera de él que hable en nombre de cualquier individuo o grupo del linaje acusado de una ofensa que sufra una injusticia. Tanto los hombres como las mujeres le hacen pequeños regalos cuando buscan sus servicios. Aunque se resalta la antigüedad en la filiación patrilineal, la sucesión depende en gran medida de la personalidad. Generalmente el dirigente escoge, entre sus parientes varones algo menores que él, un lugarteniente aceptable que le hace de mensajero y ayudante general. Este individuo, si se lleva bien con sus compañeros y demuestra moderación, le sucede sin discusión ni designación formal. No obstante, existe la tendencia a que el liderazgo revierta en un descendiente en línea directa de algún antiguo cabeza. La sucesión alternante puede ser la regla cuando el linaje tiene dos ramas. Pero el cabeza del linaje no solamente debe ser elegible por filiación y antigüedad; debe ser eminente y próspero, admirable y conciliador.

Cuando se examina en detalle la estructura genealógica de los patrilinajes yakö, pronto se hace visible que muchos miembros, a veces la mayoría de ellos, no trazan la verdadera filiación a partir de los fundadores, sino que descienden de individuos adoptados en el grupo. Así, en el *kepun* Ndai-Lekpangkem de Umor sólo siete de los dieciséis hombres adultos vivos son descendientes lineales del fundador, mientras que hay cuatro grupos de descendientes de adopciones individuales. De forma similar, en el linaje Itewa, sólo cinco de los veintiún miembros adultos actuales son descendientes lineales, mientras que los demás son miembros en virtud de cuatro adopciones hechas en distintos momentos. Estas adopciones, por regla general efectuadas en la infancia o en la juventud, pueden introducir en el grupo hombres procedentes de otros *yepun* de la aldea, hombres de otras aldeas e incluso extranjeros de otros grupos lingüísticos. La adopción no se señala con ningún rito a partir del cual cambie abrupta y formalmente el estatus ni se anule la anterior lealtad a los parientes en favor del nuevo estatus. Muchas veces resulta discutible si, en un determinado momento, se ha convertido un hombre en miembro del nuevo grupo de parientes por adopción.

Los niños muy pequeños casi siempre acompañan a la madre que abandona al marido, y si muere la madre es tan frecuente que pasen al cuidado de los parientes de ella como a los del padre, y así se van a vivir a otro patriclán, al menos temporalmente. Tratándose de niños mayores, la actitud difiere según sean chicos o chicas. Aunque en ciertos casos el padre puede estar de acuerdo en que un hijo vaya con la madre, esto no implica su consentimiento para la adopción por los parientes paternos de la madre, y sus propios parientes y el cabeza de la aldea le apoyan si se niega a permitir que el niño la acompañe. Sin embargo, la chica casi siempre acompaña a la madre y, aunque el padre puede reclamar su porción tradicional, en tales circunstancias los parientes matrilineales de la madre pueden tomar toda la responsabilidad del matrimonio de la hija y recibir todo el pago matrimonial. Este hecho es sintomático del débil apego de la mujer a su patrilinaje.

El padre y otros parientes paternos habitualmente mantienen contacto con el hijo ausente durante su infancia y fomentan su vuelta al patriclán de origen al llegar a la madurez, y el hijo casi siempre vuelve si está con un padrastro. Pero cuando el niño, a la muerte o al divorcio de la madre, es confiado al hermano de la madre, es probable que se ligue más estrechamente con los parientes paternos de su padre adoptivo, y que se le ofrezca el emplazamiento de una casa y tierra de labor cuando crezca. La aceptación, que normalmente implicaría la intención de ligarse permanentemente al patriclán de su padre adoptivo, dependerá de si su verdadero padre todavía vive y está de acuerdo con él, y de sus relaciones con los hermanos y medio-hermanos de su patriclán de origen. El punto crucial suele ser la provisión de fondos para los pagos matrimoniales. Si los proporciona el padre adoptivo, se espera que en adelante el joven se comporte como miembro de ese patriclán. Por otra parte, la provisión de la mayor parte del pago matrimonial por su padre u

otro pariente paterno próximo exigirá que el joven vuelva a su patriclán, donde encontrará un emplazamiento para la casa y tierras cultivables.

Los niños adoptivos o en tutela, llamados *yawunen* (singular *owonen*), suelen ser presionados a permanecer con sus padres adoptivos, quienes desean aumentar su número de casas y descendientes. Se hacen cargo de los pagos matrimoniales de los hijos adoptados y los apadrinan en todas las solicitudes de estatus dentro del nuevo grupo de parientes. Los hijos del hijo adoptivo tienen, pues, prohibidas por incestuosas las relaciones amorosas y el matrimonio con las mujeres del patriclán del padre adoptivo, pero son libres, por otra parte, de emparejarse con todas las mujeres, salvo las que presentan un parentesco muy próximo, del patriclán de nacimiento de su padre. La decisión de adherirse definitivamente al patriclán del padre adoptivo, no obstante, no da derecho al individuo a buscar mujer en el patriclán de su padre. Muchas obligaciones y relaciones conectadas con su estatus de parentesco durante la infancia siguen pesando sobre él. Debe resaltarse que la adopción siempre es revocable. Se sostiene que el hombre es libre de volver con sus parientes por nacimiento en cualquier momento, y caso de que lo haga se consideran caducados los derechos, obligaciones y restricciones rituales, tal como la exogamia entre parientes, que operaban con respecto a los parientes entre los que había sido adoptado.

Las adopciones que hasta ahora hemos considerado suponen la transferencia de un patriclán a otro dentro de la aldea, pero también pueden ser adoptadas las personas de otros asentamientos. Un extranjero puede ser invitado a vivir en un clan a consecuencia de su destreza en un oficio, como la talla de la madera, pero la mayoría son parientes de mujeres que han sido traídas de otras aldeas como esposas. La viuda o divorciada procedente de otra aldea, tanto si es yakö como si pertenece a alguno de los territorios vecinos, como el de los ekomuru o los adim, puede llevarse consigo al hijo pequeño que, cuando se haga adulto, será aceptado como miembro del *kepun* de su padrastro. También el pariente adulto de una esposa extranjera puede llegar como huésped, ayudar al marido de ella en las tierras cultivables durante una o dos estaciones y, finalmente, ser llevado al cabeza del patriclán y a los ancianos dirigentes del camino de las tierras para recibir una parcela propia. La mayoría de los extranjeros adoptados cuyas historias personales pudieron conseguirse resultaron ser este tipo de parientes de las esposas extranjeras.

Una segunda clase de adopción fuera de la aldea surge del reconocimiento del parentesco matrilineal. Consiste esencialmente en la adopción en la infancia de un muchacho o, con menor frecuencia, de una muchacha por parte de parientes matrilineales de los padres adoptivos que viven en otra aldea. Esta forma de adopción es también normalmente la consecuencia de matrimonios realizados fuera de la aldea. Los hijos e hijas de una mujer que se casa en otra aldea normalmente se convierten en miembros de esa comunidad. Pero muchas veces un hombre trata de adoptar al hijo de una hermana, especialmente si no tiene hijos propios, mientras que, por otra parte, tal niño puede ser ofrecido a su cuidado debido a cualquier dislocación de la casa de la hermana. Además de los hijos de la verdadera hermana, el parentesco matrilineal

más remoto y putativo puede proporcionar la oportunidad para tal adopción fuera de la aldea.

Pero un considerable número de niños de origen completamente extraño también son adoptados, como ya se ha mencionado antes (p. 325), en las casas yakö e igualmente en los patriclanes. Estos niños, llamados *yafoli* (singular *ofoli*), han sido llevados a la aldea por extranjeros y han sido entregados a cambio de pagos, normalmente en dinero. Esto puede haber ocurrido con mayor frecuencia de la que muestran los datos genealógicos, pues tanto el estatus inferior de los hijos de los *yafoli* como el castigo, de acuerdo con las ordenanzas sobre el trato de esclavos, de la venta y compra de niños probablemente han llevado a ocultar tales acciones en el pasado, y a la falsa presentación de los *yafoli* como *yawunen* o hijos realmente tenidos. Durante el periodo de creciente riqueza, con el desarrollo del comercio de aceite de palmera en las cuatro o cinco últimas décadas, la adopción de los *yafoli* ha contribuido evidentemente al rápido crecimiento de la población que se manifiesta en la expansión de las aldeas. La compra de un *ofoli* ha sido una honrosa exhibición de riqueza y una consecución necesaria para quien alega ser un hombre de dinero (*osu*, plural *yasu*) y participar en las fiestas mortuorias recíprocas de los ricos. Los *yafoli* han sido mucho más adquiridos por los hombres que por las mujeres, pero muchas veces las esposas sin hijos acuciaban a sus maridos para que consiguieran hijos por este procedimiento. Se han adquirido tanto muchachos como muchachas, pero con mayor frecuencia muchachas. La adopción de muchachas es expresamente reconocida por la gente como el reflejo del deseo de aumentar el número y el prestigio de los parientes matrilineales. También se valora porque proporciona a la mujer una compañera y una ayuda en su trabajo del campo. Habitualmente los *yafoli* no se han casado con sus compradores, y el estatus y la significación más frecuente de la chica *ofoli* es el de hija. Durante un breve periodo de tiempo puede posibilitar un aumento en tamaño y productividad de la tierra de su padre adoptivo, y más tarde él recibe el pago matrimonial de ella. Después de esto, lo probable es que tenga poca importancia para el patriclán, a menos que se plantee una seria pelea matrimonial, pues los hijos de ella son parientes matrilineales, no patrilineales, de su padre adoptivo. Igualmente la categoría del chico *ofoli* es la de potencial heredero matrilineal, si bien inferior, pero también se cría como miembro adoptivo del patriclán de su comprador. En él puede heredar el estatus de su padre adoptivo, aunque tiene una categoría inferior al hijo engendrado, y su origen puede utilizarse en su contra como injuria en momentos de ira tanto por sus parientes como por otros habitantes de la aldea.

El joven adoptado, tanto si originalmente es pariente (*owunen*) como si es *ofoli*, puede ser muchas veces una buena inversión económica. El hombre cultiva la tierra y construye, recoge los productos de las palmeras y toma parte en el pequeño comercio por lo menos durante catorce años antes de que ninguno de sus hijos sea lo bastante mayor para hacerle de ayudante varón regular y eficaz. Por tanto, el joven casado suele recibir de buena gana la oportunidad de adoptar a un muchacho de 10 o 12 años de edad. Pero incluso mayor influencia que estos beneficios

económicos tiene el generalizado deseo de agrandar la casa y aumentar el número de descendientes del linaje y del clan.

Parientes maternos y matriclán

No obstante, el *kepun* patrilineal no es el único grupo de parientes dentro del cual tiene el yakö derechos y obligaciones. Ya se ha visto que los lazos de parentesco matrilineal subyacen a muchas adopciones de hombres en los *yepun*. Estos lazos no sólo implican derechos y obligaciones entre las personas estrechamente emparentadas de esta forma; también constituyen el fundamento de los matriclanes, llamados *yajima* (singular *lejima*), complementarios de los patriclanes que acabamos de describir. Aparte de los hermanos de ambos padres, las personas que componen el patriclán y el matriclán de un individuo son distintas por regla general, y para comprender las relaciones sociales que se establecen a través del parentesco matrilineal es importante tener presente que, entre los parientes próximos, sólo los hermanos y hermanas de ambos padres pertenecen necesariamente a ambos grupos. Dado que la residencia es patrilocal, los miembros del matriclán están repartidos entre los territorios de los patriclanes de aldea, mientras que una minoría vive en otras aldeas.

Los derechos y obligaciones derivados del parentesco matrilineal no son formalmente conflictivos con los derivados por línea patrilineal. En la mayor parte de los campos de la actividad económica, la observancia ritual y la sucesión a la propiedad se ha mantenido hasta muy recientemente una clara distinción entre sus esferas de acción. El parentesco matrilineal debe tener precedencia sobre el patrilineal en la herencia de riqueza transferible, especialmente ganado y dinero, en la recepción de pagos hechos a los parientes de la mujer con ocasión del matrimonio, en la correspondiente responsabilidad de devolver los pagos recibidos por la mujer que luego deja de forma injustificada al marido, en la responsabilidad de las deudas en que incurre un individuo, y también en las obligaciones y derechos con respecto a compensaciones por daños materiales. Por otra parte, los derechos y obligaciones patrilineales, como se ha visto, están muy relacionados con la utilización de la tierra y de las casas y con la provisión de trabajo cooperativo, especialmente en el desbroce anual de las tierras cultivables al principio de la estación agrícola. Los yakö dicen que «el hombre come en su *kepun* y hereda en su *lejima*».

Sin embargo, en la actual generación los lazos matrilineales están siendo socavados, especialmente en las aldeas de Ekuri y, en menor grado, Umor, a consecuencia de las triunfantes reclamaciones de los hijos de las posesiones personales de los padres y la retención de los pagos matrimoniales por parte de los padres. La confirmación administrativa de las decisiones en este sentido de los tribunales de la Native Authority han reforzado esta tendencia. Pero en los años treinta la mayor parte de los yakö todavía mantenía la antigua costumbre y, aunque ahora algunos están decididos a rechazarlos, ningún yakö niega la existencia de los derechos matrilineales.

Los parientes matrilineales próximos se mantendrán en contacto en todos los acontecimientos y circunstancias importantes de las casas de los otros y se prestarán mutua ayuda dentro del entramado de obligaciones de parentesco aceptadas. Aunque en las aldeas grandes muchos miembros del matriclán de uno sólo se encuentran en ocasiones aisladas, todos tienen viva conciencia de su parentesco en dos o tres ocasiones al año, durante los rituales que son los símbolos visibles de la unidad y realidad social de los grupos matrilineales.

Los matriclanes son similares en fuerza numérica a los patriclanes. El mayor no excede en mucho los 100 varones adultos y algunos son mucho más pequeños. El prefijo *ya* significa «los parientes de...», y se incorpora a los nombres de los grupos de parientes matrilineales que son absolutamente distintos en forma de los grupos patrilineales [12]. Se afirma que algunos han sido grupos independientes en un período de lejanía indeterminada. Tales clanes tienen sacerdotes. Otros están agregados ritualmente a uno u otro de estos grupos y en algunos casos se dice que son brotes del clan en que se elige el sacerdote del espíritu (*yose*, plural *ase*) que reconocen. Otros grupos secundarios, se afirma, han transferido su dependencia ritual a otro altar al separarse del grupo de origen. La Figura 14 y el Cuadro II resumen la situación de la aldea de Umor, donde se verá que, aunque se reconocen 23 matriclanes distintos, sólo hay diez grupos de culto. Doce de los primeros, aunque son independientes con respecto a los demás derechos, dependen para los beneficios sobrenaturales y para la revalidación ritual de las decisiones de sus ancianos de los ritos que realizan los sacerdotes de otros clanes. Todos los sacerdotes, menos cuatro, ofician para más de un clan, y estos cuatro se dice que son sacerdotes de grupos dependientes de otros antes de crear altares y sacerdotes propios [13].

En todos los matriclanes hay un grupo de ancianos llamado *yajimanotam* —ancianos y ancianas del *lejima*— formado de seis a doce de los miembros y dirigentes más antiguos y activos de los linajes componentes, quienes, aunque no tienen funciones rituales ni obligaciones ceremoniales y mantienen su número mediante una elección informal de vez en cuando, de hecho ejercen una considerable influencia tanto sobre los miembros como sobre los asuntos de la aldea relacionados con el grupo. La compensación por la ofensa hecha por un miembro del matriclán a otro se puede exigir pidiendo al sacerdote del *yose* que declare excomulgado al ofensor. Como veremos, recurriendo al consejo de la aldea se pueden proteger los intereses de los miembros concretos del grupo en lo relativo a los pagos y responsabilidades matrimoniales de sus parientes matrililineales. A la muerte del sacerdote del matriclán, nombran a su sucesor.

Dentro de cada aldea se sostiene que uno de los espíritus de los matriclanes es superior en poder y en estatus ritual. Su culto se mantiene no

12. Así, *Yabaye* hace referencia a un matriclán como entidad corporativa así como a una pluralidad de miembros. El miembro individual es un *obaye*. Pero el nombre de un *kepun* como el Egbisum es distinto del término que se utiliza para los miembros, que individualmente deben ser llamados Ogbisum, y colectivamente Yagbisum.

13. Para detalles y documentación sobre estos procesos, véase mi artículo "Kinship in Umor", *Amer. Anthropologist*, XLI, oct.-dic. de 1939, pp. 523-53.

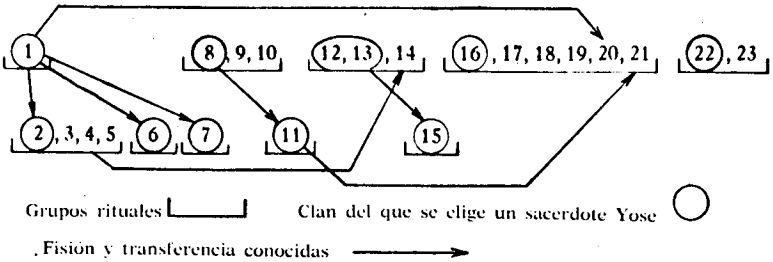


Fig. 14 DIAGRAMA DE RELACIONES DE MATRICLAN EN UMOR

CUADRO II

Matriclanes (yajima) de Umor

Lejima	*Yose*	*Lejima*	*Yose*
1. YABOT I	Odjokobi *	12. YAKUMIKO	Osengawekong-kong *
2. *Yabot II* (de Yabot I)	Obolene *	13. YABUNG	
3. Yakpambot	. .	14. Yakpambot de Igijman	(Obot Lokona)
4. Yawambot	. .	15. *Yangyô* (de Yakumiko-Yabung)	Obete Edet
5. Yadjemi	. .		
6. *Yakoibot* (de Yabot I)	Kupatu *	16. YABOLETETE	Esukpa
7. *Yosenibot* de Yabot I)	Okarefong *	17. Yabuna	. .
8. YAKANGKANG	Atewa *	18. Yakamafe	. .
9. Yatioma	. .	19. Yatebö	. .
10. Yayale	. .	20. Yakpölö (de Yabot I)	. .
11. *Yabaye* (de Yakangkang	Atalikumi	21. Yanali (de Yabaye)	. .
		22. YAPUNI	Otabelusanga
		23. Yadjokpoli	. .

Las letras mayúsculas indican los matriclanes que proporcionan sacerdotes *ase* y no se sabe que se hayan separado de otros grupos.

Las letras cursivas señalan a los matriclanes que supuestamente se han separado de otros de la forma indicada para crear sus propios *ase*.

Los *ase* que no se han trasladado del lugar de su supuesta fundación se señalan con *.

Nueve matriclanes tienen derecho exclusivo a elegir sacerdotes; dos tienen derechos alternantes; doce no proporcionan sacerdotes; uno de ellos está en proceso de fisión; ocho (siete y una sección del ocho) han transferido sus lealtades y cinco de ellos han creado nuevos *ase*.

sólo en beneficio de los miembros del matriclán de su sacerdote y de los otros matriclanes secundariamente adheridos a él, sino también en beneficio del conjunto de la aldea. Su altar tiene preferencia en todos los rituales de la aldea, y el sacerdote, en cuanto cabeza ritual de la comunidad local, se denomina *Obot Lopon* (Dirigente de la Aldea). Pero eso no confiere ninguna autoridad formal ni estatus de superioridad a los miembros o ancianos del matriclán. En realidad, la organización del matriclán, como los grupos patrilineales de que ya nos hemos ocupado, presentan una característica ausencia de graduación sistemática de los grupos.

Si bien todos los miembros del matriclán, dentro de la aldea, no sólo están ritualmente asociados, sino que se consideran parientes entre ellos, no constituyen un grupo homogéneo. El ejercicio y la transmisión de los derechos opera dentro de unidades menores de parientes llamadas *yajimafat* (singular *lejimafat*). Estos matrilinajes son comparables en tamaño y amplitud a los patrilinajes, y es dentro de estos grupos menores donde se ejerce y transmite la mayor parte de los derechos y obligaciones entre parientes matrilineales. El término colectivo para los parientes matrilineales —*yatamban*— suele aplicarse habitualmente al matrilinaje, aunque también se puede utilizar para el clan.

Sólo dentro de los matrilinajes se obliga actualmente a cumplir la regla de la exogamia. Antiguamente se desaprobaba firmemente el matrimonio dentro del matriclán. Los viejos todavía sostienen que es probable que tal matrimonio sea estéril y debilite el poder benéfico del *yose*. Pero durante la década de los treinta, empezando por Ekuri, ha cambiado tanto la práctica como la actitud en relación con el conflicto sobre la herencia de derechos entre los hijos y los hijos de las hermanas. En los últimos años ha existido la tendencia general a que los hijos reclamen con éxito al menos una parte de los bienes muebles dejados por su padre, que según las antiguas costumbres pasaban por completo a sus herederos matrilineales. Se ha llegado a fomentar el matrimonio con muchachas de otros linajes dentro del propio matriclán como sistema para resolver este conflicto, considerándose el hijo de tal matrimonio el heredero matrilineal de su padre. Tales hijos reclaman triunfalmente la herencia de bienes muebles del padre en cuanto miembros de su matriclán y miembros virtuales de su matrilinaje, mientras que los jóvenes son inducidos por los ancianos de su propio matrilinaje a contraer el primer matrimonio con una chica de otro linaje del matriclán, para así poder ellos transmitir sus riquezas a sus hijos mayores.

A diferencia del sistema del patriclán, que no se extiende fuera de la aldea, se sostiene que los matriclanes de una aldea se corresponden con los clanes de otra. No hay rituales comunes, pero existe un considerable paralelismo en los nombres de los clanes y de los espíritus de los clanes, e incluso la vaga tendencia a una última filiación común. Quienes llegan de otras aldeas, incluidos no sólo los individuos dedicados al comercio o que visitan a parientes próximos que han emigrado, sino también los grupos de muchachas jóvenes que suelen hacer paradas de varias semanas durante la estación lluviosa, pueden contar con la hospitalidad de los correspondientes matriclanes. Las mujeres que se casan en otra aldea, junto con sus hijos, son automáticamente aceptadas allí como miembros

del correspondiente matriclán. Antiguamente, los hijos de tales mujeres no perdían sus derechos de herederos matrilineales de los hermanos de la madre radicados en la aldea de origen[14].

Derechos y obligaciones matrilineales

Se ha visto que los derechos a los emplazamientos de la casas, a las tierras de labranza y a los recursos forestales más importantes se obtienen en virtud de la pertenencia al grupo patrilineal; pero que cuando pasamos de los derechos a los recursos económicos a la transmisión de la riqueza acumulada, pasa a primer plano el parentesco matrilineal. El funeral y la disposición de la propiedad del difunto son supervisados por los parientes matrilineales varones, el hermano de la madre o el hijo de la hermana, quien tratándose de un hombre es su principal heredero. Todo el metálico, sea en varillas de latón o en monedas modernas, y todo el ganado, según la costumbre, deben pasar a los parientes matrilineales, que también reciben la mayor parte de los utensilios, armas y objetos domésticos, así como los alimentos almacenados. Las propiedades muebles de la mujer, que normalmente tiene menor importancia, pasan fundamentalmente a sus hijas, mientras que los hijos varones muy poco pueden esperar de sus padres. El hombre puede obtener una escopeta o un machete de su padre; el resto será reclamado por los hermanos del padre o los hijos de las hermanas.

Asociadas a estos derechos de herencia están las obligaciones correspondientes y, en especial, la responsabilidad de las deudas de los parientes matrilineales, la predisposición a hacer préstamos razonables en caso de necesidad y la obligación de proporcionar una parte, aunque menor, del metálico y los bienes transferidos en el matrimonio por el hijo de la hermana. Si un acreedor extraño no consigue satisfacer una deuda, muchas veces coge una cabra o una vaca de algún pariente matrilineal próximo del deudor, quien no puede conseguir ninguna compensación ni por el Consejo de la Aldea ni, en tiempos más recientes, por el tribunal de la Native Authority, si se logra demostrar la existencia de una deuda indebidamente demorada. Entre los yakö, la pertenencia a las asociaciones de hombres supone considerables pagos y en este contexto suelen contraerse deudas tanto con individuos como con los mismos clubs. Si el deudor se demora, se convoca a sus parientes matrilineales y se les exige que hagan un arreglo para resolver la deuda. Si se niegan o no consiguen llevar a la práctica este acuerdo, antiguamente el Consejo de la Aldea hubiera aprobado la incautación de sus ganados por una de las asociaciones. En la actualidad, la mayor parte de los litigios por deudas importantes se lleva ante el tribunal de la Native Authority creado por el gobierno de Nigeria, pero en caso necesario éste reconoce la responsabilidad de los parientes matrilineales del deudor. El tribunal convoca igualmente a los parientes matrilineales del deudor en bancarrota y

14. El matrimonio con mujeres de otras aldeas parece haber estado reducido en gran medida a Umor.

les exige que lleguen a una solución. Por último, si al morir un individuo deja grandes deudas, sus parientes matrilineales heredan las obligaciones.

Cuando un individuo muere, habitualmente su grupo doméstico sigue funcionando como unidad productiva con ayuda de los hermanos e hijos hasta que se haya recogido la cosecha de ñames [15]. La cosecha del difunto, que será considerablemente mayor que la de sus esposas, queda a disposición de sus parientes matrilineales. Pero dado que el principal reclamante suele ser un hermano de ambos padres, el cual también es pariente patrilineal y tiene obligaciones con los hijos del difunto si permanecen en el *kepun*, es obvio que una considerable parte se utiliza en beneficio de esos hijos. Las viudas volverán a casarse o se unirán a sus hijos mayores o a sus propios padres, y a menos que deban seguir cuidando a los niños pequeños del marido fallecido, en cuyo caso se les entregará una parte, no tienen ningún derecho sobre los ñames del marido. El resto del excedente lo cogen los hermanos e hijos adultos de las hermanas para sembrarlo en sus tierras o para venderlo. Pero los propios hijos del difunto irán más tarde a los hermanos, como a un «padre», para que les provea de ñames para sembrar sus primeros campos.

La situación de las mujeres en cuanto esposas y propietarias de tierras en los campos de sus maridos es, de forma similar, incumbencia de sus parientes matrilineales. Cuando muere una esposa, tanto sus derechos como sus obligaciones en las tierras del marido pasan durante el resto de la estación agrícola a una o más de sus parientes matrilineales. Si muere después de la recolección, los ñames del almacén de su casa son reclamados por sus parientes matrilineales y habitualmente se los llevan las hermanas o hijas mayores. Por otra parte, si la mujer muere durante la estación agrícola, el marido solicita los servicios de una o más de las «hermanas» de ella para que cuiden de la tierra y transporten la cosecha. Cuando se ha recogido la cosecha, los ñames de la esposa difunta se los llevan las mujeres que la han sustituido, para repartírselos con otras parientas matrilineales.

Al margen del reciente desafío de los hijos a los derechos de herencia matrilineales, que antes hemos mencionado (p. 340), se dice que hace mucho tiempo que existe algún tipo de evasión por parte de los maridos e hijos. No ha sido raro que se escondieran montones de varillas de latón, y posteriormente moneda nigeriana, enterrándolas en los campos de labor. Aparte de la facilidad de ocultarlas, la profunda sospecha de malas prácticas mágicas que despierta entrar en los campos cultivados de otra persona y la salvaguarda mágica contra esto hacen bastante seguro este escondite en los campos. El hombre puede confiar a uno o varios de sus hijos el paradero de tal tesoro, al tiempo que impide que se enteren sus parientes matrilineales, de tal manera que los hijos puedan tranquilamente tomar posesión de él después de su muerte.

El parentesco matrilineal no confiere ningún derecho reconocido sobre los recursos económicos que se explotan dentro del patriclán, es decir, sobre los campos cultivados en cuanto distintos de las cosechas concretas,

15. Para una descripción de las prácticas agrícolas importantes, véase mi "Land and Labour in a Cross River Village".

los bosques de palmeras aceiteras y los árboles plantados. Pero tales categorías no están tajantemente deslindadas, debido a que los parientes matrilineales deben abastecerse unos a otros en caso de especial necesidad. Un individuo nunca debe negarse a una razonable solicitud del hijo de una hermana o de otro pariente matrilineal sobre los productos de sus árboles plantados, y buscará la aprobación del cabeza de su patrilinaje para que aquél pueda recolectar en sus tierras los productos de las palmeras. Además, un considerable número de palmerales de valiosas palmeras de rafia, en gran parte confinados a los terrenos pantanosos no cultivables, que proporcionan materiales de construcción muy valiosos y estacas para los ñames, son en realidad propiedad de los matrilinajes. Se reconoce que el individuo que siembra un nuevo palmeral debe compartirlo durante toda su vida con los hijos de sus hermanas y traspasarlo matrilinealmente aunque, recíprocamente, tienen derecho a acceder al palmeral los hijos del propietario de cada generación. Esta práctica va en contra del principio general de la sucesión patrilineal de los recursos agrícolas y forestales y parece estar relacionada con la desigual distribución de los escasos pantanos productores de rafia por las tierras de los patriclanes. Por último, cada matriclán reclama el derecho a recoger el vino de palmera de una parte de la tierra del territorio de la aldea para utilizarlo en los ritos funerarios de los ancianos del matriclán y en otros rituales. Esto infringe temporalmente los derechos de quienes han cuidado los árboles en los campos de su patriclán y capacita al matriclán para actuar corporativamente para recoger un gran surtido de vino de palmera.

La pertenencia a la mayor parte de las asociaciones de hombres de los yakö se consigue por sucesión a un miembro fallecido. Esto puede ocurrir por vía patrilineal o matrilineal, puesto que el derecho del individuo, que a la vez es una obligación, a pertenecer a una sociedad puede heredarlo tanto de un pariente patrilineal como de uno matrilineal, y el derecho debe traspasarse siguiendo la misma regla que le permitió heredarlo del fallecido. Los parientes cercanos, tanto patrilineales como matrilineales, deben colaborar a los pagos exigidos, pero el pago más importante lo hace el grupo que proporciona el sucesor, y en su caso la obligación se extiende más allá de los parientes próximos e implica a todos los miembros mayores del linaje y a otros notables del clan.

También el homicidio dentro de la aldea desencadena una serie de reclamaciones consuetudinarias de compensación que recaen sobre los parientes de los directores implicados. Formalmente no se distingue entre el asesinato deliberado y el homicidio accidental, y si bien se admite que el asesinato mediante violencia deliberada es un peligro del que hay que guardarse, la furia se atempera poco ante la evidencia, por obvia que sea, de que el delito fue accidental. Si se mata a una persona, la reacción y las reclamaciones de sus dos conjuntos da parientes, patrilineales y matrilineales, son claramente distintos. En ambos grupos se despierta la ira, pero la crisis inmediata y el peligro de venganza es mucho mayor por parte de los patrilineales. Cuando se lleva el cadáver al caserío, es probable que los parientes patrilineales cercanos pidan a los hombres del patriclán que ataquen al agresor y a sus parientes paternos. Las luchas de este modo desencadenadas han sido bastante frecuentes.

De hecho, lo tradicional es que el culpable busque refugio en el caserío del Cabeza de la Aldea y permanezca allí mientras se envía al Portavoz de la Aldea a la casa de reunión del patriclán del difunto llevando la trompeta de colmillo de elefante y el tambor que, por sanción sobrenatural, imponen contención y la obligación de que se mantenga en paz el patriclán en luto. También el agresor, o uno de sus parientes patrilineales próximos, ha sido en ocasiones apresado como rehén por el *kepun* del difunto y retenido hasta recibir un pago por su liberación.

Sin embargo, si se mata a uno de ellos, hombre o mujer, los parientes patrilineales no tienen derecho tradicional a recibir compensación, material ni ritual, del patriclán del agresor. El asunto sólo concierne al matriclán del difunto y a la persona que se tiene por responsable. El matriclán que sufre la pérdida por muerte violenta de un miembro adulto tiene el reconocido derecho a recibir compensación, lo cual se realiza de forma ritual. Cuando un adulto ha sido matado por otro, es necesario que el agresor y también una de sus parientes matrilineales sean transferidos al *lejima* del difunto en una ceremonia que se celebra en el altar de su *yose*. No obstante, la transferencia de la mujer se ha sustituido normalmente por un pago suficiente para comprar una *ofoli*. Existe un agudo sentimiento de pérdida por parte de quienes han sido transferidos, pero deben asistir y colaborar de forma destacada a los ritos funerarios de su nuevo matriclán y evitar la participación ostentosa en los rituales de su antiguo matriclán. La transferencia de una mujer, que siempre es definitiva, si tiene hijos, da lugar a un aumento numérico del matriclán en que ha entrado y también a la transferencia, por herencia de propiedades de las personas del *lejima* agresor. Estaba bastante claro que la restauración de la fuerza del *lejima* agredido era el aspecto más vital de estas transferencias y que reflejaban un sentimiento, más visiblemente desarrollado en los grupos matrilineales que en los patrilineales, sistemáticamente fomentado mediante los rituales de fertilidad en los altares del *ase*.

Esta práctica de sólo compensar a los parientes matrilineales no es comprensible desde ningún punto de vista material. Cualquier hijo que pueda tener posteriormente el individuo muerto no tendría nada que ver con los parientes matrilineales de éste, puesto que las propiedades existentes pasarían a ellos de la forma ordinaria y la pérdida del matriclán se reduce a la riqueza que posteriormente pudiera haber acumulado. Por otra parte, al morir un adulto el patriclán sufre la pérdida de un individuo capaz de ganarse el pan y de un padre, y sin embargo, no puede legalmente reclamar compensación del patriclán del agresor ni en forma de servicio ni de alimentos para la casa, ni se transfieren varones para que formen parte del *kepun* en luto. Los fuertes sentimientos relativos a la fertilidad y a la paz dentro del *lejima*, tal como más tarde se describen, parecen ser los responsables del mantenimiento de estas prácticas, pero, sin embargo, hay una falta de simetría. Los parientes matrilineales reciben la satisfacción emocional de la restitución, pero no los parientes patrilineales, mientras que en términos económicos los parientes matrilineales son supercompensados y los patrilineales se quedan sin compensación. Se sostiene que estas obligaciones para con los parientes matri-

lineales de las víctimas de homicidio no se ven afectadas por las obligaciones de estrecho parentesco patrilineal entre las partes. El asesinato o muerte de un medio-hermano, un hijo u otro pariente del *kepun*, implicarían la restitución a los parientes matrilineales de la forma habitual. Por otra parte, no se puede reclamar ninguna clase de compensación por el homicidio acaecida entre dos hombres del mismo grupo matrilineal.

Los derechos a la herencia de la propiedad inmobiliaria, a la ayuda para reunir los pagos matrimoniales y, a veces, para la sucesión en las asociaciones, refuerzan inevitablemente los lazos entre los jóvenes y los parientes mayores de su matrilinaje, y habitualmente hay una relación íntima entre el individuo y el hijo de su hermana: la clásica relación que atraviesa los lazos parentales en las sociedades que resaltan la filiación matrilineal. Y entre los yakö esta relación suele transformarse, cuando surge la oportunidad, en paternidad adoptiva con la consecuente adopción de los hijos de la hermana en el patriclán del hermano de la madre.

Autoridad política y ritual de los sacerdotes de los matriclanes

Cada matriclán está asociado a un espíritu de la fertilidad, *yose* (plural *ase.*) Este se identifica en el variado conjunto de los objetos de culto, incluyendo las calaveras decoradas, los figurines, las hélices, los anillos penanulares de latón y cobre, y las distintas vasijas que se guardan en el altar de una casa en miniatura del caserío del sacerdote y se disponen en el altar adyacente, al aire libre, en los rituales públicos. La repetida invocación del espíritu y de la fertilidad en estos altares constituye el acto central de los rituales de la aldea en las distintas etapas del año agrícola, y los espíritus *ase,* no los *yepundet,* del patriclán, según las creencias indígenas, son los espíritus fundamentalmente activos para mantener el bienestar de la aldea. Todas las muchachas son llevadas por un pariente matrilineal próximo, por regla general un hermano mayor o hermano de la madre, ante el altar del espíritu de la fertilidad durante su primer embarazo. El día que se celebra el rito para la protección de ella y del niño por nacer, un futuro miembro del grupo se llevan ofrendas y dones. Otro ritual similar, en el que la mujer es acompañada por su padre, se celebra en el altar del patriclán, pero se considera menos potente. Los sacerdotes de los *ase,* cada uno llamado el *ina* (plural *bi'ina*) del espíritu en cuestión, por ejemplo *Ina Atalikumi,* como consecuencia de este mayor poder ritual, tienen un prestigio y autoridad superiores que los sacerdotes de los grupos de parientes patrilineales. Este poder de los *ase,* al que sólo los sacerdotes tienen acceso directo, es la sensación ritual de la autoridad en el más amplio campo de control social del conjunto de la aldea, superando la autoridad interior de los distintos patriclanes. Los sacerdotes de los *ase* constituyen el núcleo y la fuerza del consejo sacerdotal de cada aldea que tiene poder para invocar las acciones destructivas o benéficas de los mismos espíritus, y de este modo ordenan las mayores sanciones sobrenaturales de la aldea.

Cada uno de ellos es elegido dentro de un determinado matriclán, y

propuesto por sus ancianos pero actúa en nombre de todos los clanes supeditados al espíritu de que se trate. Aunque se considera más apropiado un pariente matrilineal próximo del antiguo sacerdote, la cuestión no está prescrita de forma rígida. Normalmente la elección no recae en uno de los ancianos, sino en un individuo al principio de la edad madura y, aunque es elegido por los ancianos del clan, debe ser aprobado, y luego instruido en sus obligaciones rituales, por el conjunto del grupo de sacerdotes de los *ase*.

El sacerdote debe reflejar en su propio bienestar físico, en la serenidad de su temperamento y en su apacible comportamiento, el benéfico poder del espíritu, y normalmente pedirá al sacerdote de otro espíritu que lo represente si está enfermo o tiene preocupaciones en el momento del ritual. Si dos o más sacerdotes de un mismo *yose* han muerto sucesivamente al cabo de pocos años en el cargo, entra en juego la noción de restaurar la capacidad de mantener la vida infundiendo nueva sangre en el sacerdocio. Se cree que la debilidad puesta de manifiesto por la cadena de desgracias puede superarse eligiendo nuevo sucesor al hijo de un hombre del matriclán, un *opkan*, es decir, quebrantando la regla de la sucesión dentro del grupo de parientes matrilineales. Esto puede hacerse, y en ocasions se hace, al margen de desgracias anteriores, caso de que el individuo, adecuado por el físico y el temperamento, y en quien estén de acuerdo los ancianos del clan y los sacerdotes de los *ase*, no se pueda encontrar dentro del grupo. El sacerdote designado de esta forma es ritualmente adoptado en el *lejima* en el momento de su toma de posesión.

Aunque cada sacerdote celebra rituales privados en su altar para todas las personas del matriclán correspondiente, los ritos estacionales los celebran conjuntamente todos los sacerdotes y para el conjunto de toda la aldea. En cada aldea, uno de ellos, como hemos dicho, es el Dirigente de la Aldea reconocido (el *Obot Lopon*), en virtud de su control del culto del primer espíritu que se considera el espíritu de la fertilidad de la aldea y la fuerza sobrenatural más poderosa que existe en su interior. Elegido dentro de un único grupo de parientes matrilineales, es tan preeminente entre los sacerdotes como el espíritu entre los demás espíritus, y es el cabeza religioso reconocido de la aldea.

La corporación de los sacerdotes, colectivamente llamada los Dirigentes (*Yabot*)[16], no consta únicamente de los *bi'ina*, sino que otros miembros, como el *Okpebri* (el Portavoz de la aldea y el dirigente de las oraciones en los rituales colectivos), pertenecen a ella en virtud de su designación para cargos rituales a petición de los demás sacerdotes. No obstante, sus funciones no se limitan a las celebraciones rituales y a asegurar los beneficios sobrenaturales. También dirigen los asuntos de la aldea, reafirman la ley consuetudinaria y tratan de resolver las disputas importantes. En Umor, el sacerdote de *Odjokobi* es el *Obot Lopon* y el cabeza de este consejo.

16. El término *Obot* (plural *Yabot*) debe traducirse por líder o cabeza, pero su connotación varía según el contexto. Utilizado sólo en plural se entiende que se refiere al consejo sacerdotal indígena de la aldea, distinguiéndose los cabezas de *kepun* como *Yabot Yepun*. No obstante, el mismo término es también el título de dos grupos matrilineales, en uno de los cuales se elige el *Obot Lopon* (véase Cuadro II, p. 339).

Su caserío, llamado *Lebokem*, está situado junto a una de las plazas de reunión (*Keblaponga*) de la aldea, cerca del centro de la aldea y no en el territorio de ningún distrito determinado o patriclán. En su caserío, en el altar de *Odjokobi*, se inician y alcanzan su clímax todos los rituales públicos de la aldea, y también se reúne el consejo para tratar de los asuntos de la aldea y oír las disputas que se le plantean.

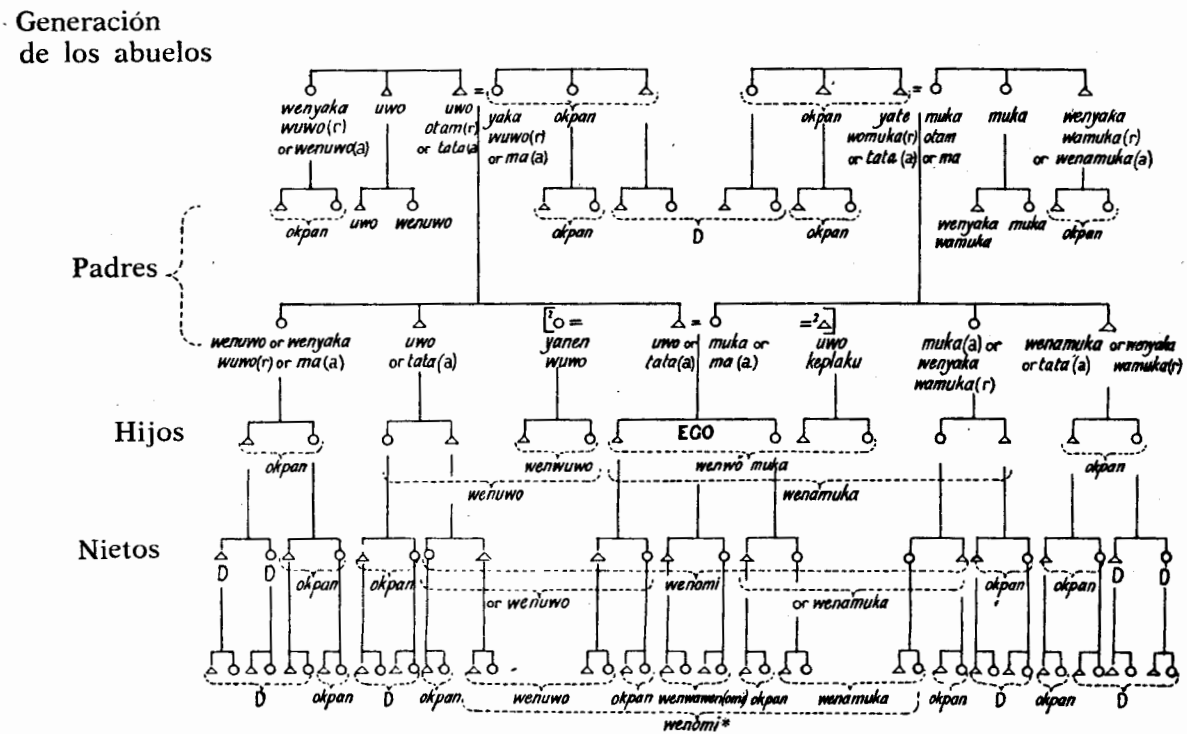
Los *Yabot*, pues, constituyen una corporación cerrada cuyos miembros están vinculados al resto de la aldea por el sistema de matriclanes. No son representativos de los grupos patrilineales ni de ninguna sección territorial. Tienen la responsabilidad de anunciar el momento en que deben iniciarse las actividades estacionales, e imponen multas por negarse a cumplir su reglamentación de tales actividades. Tienen autoridad tanto en los pleitos civiles, donde hacen de tribunal de apelación, como en el caso de delitos públicos, por lo que imponen multas y ordenan la expiación[17]. Las disputas entre personas y grupos que no pueden resolverse mediante el arbitraje de los ancianos de los grupos de parientes implicados, ni por los cabezas de distrito en el caso de las aldeas grandes, son llevados ante ellos por uno u otro de los contendientes. También intervienen, a iniciativa propia, para ocuparse de los delitos públicos, religiosos o civiles[18]. Los *Yabot* ordenan fuertes sanciones, tanto materiales como sobrenaturales, para obligar a cumplir sus decisiones. Las sanciones sobrenaturales están en sus manos. Puede negar al delincuente y a todos sus parientes matrilineales próximos el acceso al altar del espíritu de su matriclán. Más drástica es la declaración ceremonial de ofensa a los *yose* y a la solicitud de que le sea retirada al ofensor la beneficencia del espíritu y, en caso necesario, también a su *lejima*. Yendo en procesión y colocándose delante de la entrada del caserío o casa, pueden impedir que ninguna persona entre o salga del alojamiento hasta que se haya pagado la multa impuesta por el delito. Si se menosprecian sus decisiones, se autoriza a una de las asociaciones de hombres para que despoje al delincuente y a sus parientes cercanos.

YAKPAN

Se apreciará que, rastreando las distintas líneas de descendencia y la

17. La creación primero del Tribunal del Jefe Subalterno y, más recientemente, de los Consejos y Tribunales de la Native Authority en la región de los yakö ha reducido la autoridad judicial y ejecutiva del *Yabot*, pero los pleitos civiles, especialmente los que se entablan entre grupos de parientes, se llevan ante ellos, que además siguen interviniendo contra las ofensas rituales. Véase mi artículo "Government in Umor", *Africa*, XII, 2 de abril de 1939, pp. 129-61.

18. Su capacidad de acción para el bien común puede ejemplificarse de la forma siguiente: es obligación del Portavoz actuar en nombre del *Yabot* para apaciguar los desórdenes serios originados por disputas civiles y convocar a los delincuentes ante ellos. Todo el que supuestamente haya provocado un incendio en la aldea será juzgado por el *Yabot*, y si se le condena pagará una multa de una vaca y diez varillas de latón. Por el aborto, en cuanto grave delito ritual que se cree que debilita la fertilidad de todo el conjunto de la comunidad a través de la acción de los espíritus *ase*, impone una multa de una vaca, que se sacrifica y consume en un rito de expiación en el altar del matriclán del delincuente.



(a) indica sólo un término de dirección (r) indica sólo un término de referencia
Cuando varios parientes están entre corchetes, sólo se da el singular del término
$^{?}$○ y $^{?}$△ indican otro cónyuge del padre o de la madre

* se usa cuando se da importancia especial a un lazo personal, especialmente donde están afectadas las relaciones con personas no emparentadas.
△= varón ○= mujer

Fig. 15 TERMINOS DE PARENTESCO YAKÖ

formación de los grupos de parientes a través del padre y el hijo, por una parte, y de la madre y la hija, por otra, todos los yakö, a través de los padres y de los hijos tienen parientes a cuyos grupos lineales no pertenecen. Tal es el caso de los parientes matrilineales del padre de uno y de los hijos de un individuo, y de los parientes patrilineales de la madre de uno y de los hijos de una mujer. Los parientes de los hijos de otros grupos serán, por supuesto, aquellos con quienes se crearon lazos de afinidad en el matrimonio de los padres, pero la relación se percibe como distinta de los lazos de afinidad en cuanto tales, o al menos como un reforzamiento de éstos. Puesto que son los grupos de parientes de un pariente próximo de uno, la mutua consideración y ayuda va inmediatamente a continuación de la que se considera que debe tenerse con los propios parientes patrilineales y matrilineales. Así, por ejemplo, un individuo busca ayuda de ellos o de los ancianos de sus clanes si tiene necesidad de más tierra de labranza o de suministro de rafia para la construcción de viviendas. De manera más específica, tanto los hombres como las mujeres tienen la obligación de comparecer y llevar regalos a los funerales de los miembros de estos patri- y matriclanes, ocasiones en que se reúnen muchos de ellos y puede manifestarse la simpatía y la ayuda en un momento de pérdida y dolor. Para esta relación, como veremos, los yakö utilizan el término específico y recíproco *okpan* (plural *yakpan*). Hay que destacar que no se trata de una relación dentro y entre grupos, sino entre personas y grupos de parientes con los que el individuo está individualmente vinculado por lazos cruzados originados en el parentesco patrilineal o matrilineal.

Terminología de parentesco

La terminología de parentesco de los yakö manifiesta claramente la dicotomía entre la afiliación matrilineal y patrilineal, así como la unidad de los grupos de parentesco de esta forma constituidos. Pero, salvo en ocasiones formales (rituales y periódicas) y cuando hay una tensión emocional, los parientes situados por debajo de los abuelos son llamados por sus nombres propios. Por tanto, los términos de que aquí nos ocupamos se utilizan con mayor frecuencia como términos de referencia (véase Figura 15).

Los términos utilizados para los padres (*uwo* = [mi] padre; *muka* = [mi] madre)[19] también pueden utilizarse en sentido clasificatorio cuando se aplican a parientes colaterales de la misma generación, si son del mismo sexo y del mismo linaje que el progenitor, es decir, pariente patrilineal varón y pariente matrilineal hembra de su generación. De este

19. En lengua yakö, los términos para los padres son los siguientes:

mi, nuestro padre,	*uwo,*	— madre,	*muka*
tú, vuestro padre,	*awo,*	— madre,	*aka*
su padre (de él o ellos),	*yate,*	— madre,	*yaka*
mis, nuestros padres,	*buwo,*	— madre,	*bamuka*
tus, vuestros padres,	*bawo,*	— madre,	*ba'aka*
sus padres (de él o ellos),	*bayate,*	— madre,	*bayaka*

modo, el padre, el hermano del padre y el hijo del hermano del padre del padre se denominan todos y pueden ser tratados de *uwo*, pero no así el hermano de la madre. De forma similar, la hermana, y la hija de la madre de la madre se llamarán *muka*, pero no la hermana del padre. Estos términos también pueden extenderse a todos los hombres de la generación inmediatamente anterior del propio patriclán y a todas las mujeres de la generación inmediatamente anterior del propio matriclán.

Los padrastros no son parientes. La otra esposa del padre de uno se denomina como tal, *yanen wuwo*, y al padrastro se le llama *uwo keplaku* (padre a la luz del día), término que transmite el elemento de autoridad y responsabilidad casi paterna que debe tener como cabeza del grupo doméstico.

El hermano de la madre, como todos los hombres de la generación inmediatamente anterior del propio matriclán, es *wenyaka wamuka* (hijo de la madre de la madre). La hermana del padre, como todas las mujeres de la generación inmediatamente anterior del propio patriclán, es *wenyaka wuwo* (hija de la madre del padre).

Entre los germanos tiene preferencia el vínculo materno, de ahí que los germanos carnales y los medio-germanos maternos se designen como *wenwömuka* (hijo de mi madre, plural *benbömuka*), mientras que sólo los medio-germanos paternos se llaman *wenwuwo* (hijo de mi padre, plural *benböwuwo*).

No obstante, los parientes patrilineales y matrilineales de generaciones más jóvenes se entremezclan y pueden ser denominados individual y colectivamente por el término *wenomi* (plural *benomi*), que se utiliza de forma más específica para el propio hijo.

El abuelo paterno se denomina *uwo otam* (padre viejo) y la abuela materna *muka otam* (madre vieja). La abuela paterna también puede denominarse *muka otam* si el nieto ha estado mucho con ella, pero lo más normal es que se la trate y nombre como madre del padre (*yaka wuwo*), mientras que el abuelo materno, a quien habitualmente el niño ve poco, nunca se le denomina ni se le llama «padre viejo», sino siempre de forma descriptiva, padre de la madre (*yate womuka*). No obstante, estos términos se aplican ahora a otros parientes de la generación de los abuelos. Los parientes patrilineales y las parientes matrilineales se mezclan dentro de la generación del padre y de la madre como *buwo* y *bamuka*, respectivamente; las parientes patrilineales y los parientes matrilineales se tratan y se nombran con términos que resaltan la pertenencia al linaje, pero ignoran el nivel generacional, mientras que sólo se usa términos descriptivos y en algunos casos recíprocos (véase más adelante) para quienes no pertenecen a ninguno de los linajes de uno. De nuevo aquí, los lazos patrilineales y matrilineales se destacan por encima de todo lo demás.

El nieto de uno se denomina *wenwawen* (*omi*) —hijo o hija de (mi) hijo o hija— sin distinguir entre los hijos de los hijos y de las hijas, aunque son miembros de distintos patri- y matriclanes. Pero este término no se extiende a los colaterales de esta generación; estos últimos, en cuanto parientes de generaciones más jóvenes, pueden asimilarse a la generación de los propios hijos como *wenomi*, como ya se ha indicado. Pero también pueden nombrarse de acuerdo con la afiliación por los

términos de asimilación de los parientes patrilineales, los parientes matrilineales o los parientes matrilineales del padre o los patrilineales de la madre (véase más adelante).

Otros términos clasificatorios inclusivos que ignoran las diferencias generacionales se utilizan más habitualmente para referirse a los parientes unilineales externos a la familia elemental. Son *wenuwo* (plural *benuwo*), que denomina a todos los miembros del patriclán, y *wenamuka* (plural *benamuka*), que de forma correspondiente designa a todos los miembros del matriclán. Estos términos, sin embargo, no se aplican individualmente al propio padre, el abuelo paterno ni el nieto, ni a los propios hermanos, hijos, madre ni abuela materna, salvo cuando se incluyen en el grupo más amplio de parientes unilineales. Combinan la raíz de padre e hijo, y de hijo y madre, respectivamente, pero hay que señalar que son distintos de los que se utilizan específicamente para los germanos —*wenwömuka* y *wenwuwo*—, anteriormente citados.

Un único término recíproco (*okpan*, plural *yakpan*) se utiliza para expresar los lazos de parentesco entre una persona y los parientes matrilineales del padre, los parientes patrilineales de la madre, los parientes matrilineales de los hijos de un hombre y los parientes patrilineales de los hijos de una mujer, es decir, los miembros de los grupos unilineales a que pertenecen los padres o los hijos de uno, y a los que no pertenece uno. De este modo, si el padre del ego es miembro del matriclán Yanyö, el ego es un *okpan* de los Yanyö, y ellos son *yakpan* de él. Si la madre nació en el patriclán Anedja, él también es *okpan* de los Anedja, y ellos son *yakpan* de él.

Los parientes patrilineales, los parientes matrilineales y los dos grupos de *yakpan* comprenden todas las personas que están agrupadas juntas en términos clasificatorios extensos. No existe ninguna palabra especial para estos parientes, y los cognaticios lejanos que caen fuera de estas clases pueden ser designados, y se designan cuando se plantea la ocasión, únicamente con términos descriptivos compuestos que establecen los vínculos genealógicos (D en la Figura 15). Como las demás personas, se tratan por sus nombres propios. Los términos que se aplican a clases extensas de parientes no se usan habitualmente como términos de dirección, puesto que, como antes se ha mencionado, tanto los parientes patrilineales como los matrilineales, excepto los padres y los abuelos, se tratan con el nombre habitualmente precedido del prefijo, en el caso de los que son de generaciones anteriores, *tata* (para los hombres) y *ma* (para las mujeres). Estos últimos términos, al igual que *wen* (hijo), manifiestan las diferencias de generación más bien que de filiación y pueden utilizarse para dirigirse a todas las personas mayores.

Además de los términos para los padres, hijos, germanos y abuelos, y los términos clasificatorios para los distintos grupos de parientes unilineales con que está emparentado el yakö, también se utilizan términos descriptivos para designar los vínculos de parentesco entre las personas combinando las raíces de hijo (*wen*), padre (*yate*) o madre (*yaka*). A éstos deben agregarse donde haga falta una indicación del modo de descendencia: tenido por (hembra» —*womani*— o engendrado por (hombre) —*wamponi*—, junto con el sexo de la persona: varón —*wodo'odam*— o hembra

—*wodoyanen*—, compuestos de los términos *odam* (varón) y *yanen* (hembra) más pariente. En estos términos completamente descriptivos, de nuevo se da preferencia a la filiación matrilineal, pues se utiliza el vínculo materno cuando, como en el caso de los hermanos de ambos padres, existe a la vez relación matrilineal y patrilineal. Hemos visto que los hijos de una madre, sean germanos carnales o medio-germanos, son todos entre sí *wenwömuka*, mientras que sólo los medio-hermanos y medio-hermanas paternas son *wenwuwo*. De forma similar, cuando hay que indicar con mayor exactitud la relación entre parientes patrilineales mediante el uso de términos descriptivos, el vínculo se rastrea por la madre, no por el padre de quien descienden respectivamente los germanos. Así, la hermana del padre se denomina *wenyaka wuwo wodoyanen* (hija de la madre del padre: hembra). Los nietos pueden distinguirse en *wenwawenwamponi* (hijo del hijo que engendré) para el abuelo y *wenwawenwomani* (hijo del hijo que tuve) para la abuela. También se les distingue por el sexo en *wodo'odan* (varón) y *wodayanen* «hembra);[20].

Matrimonio y relaciones de afinidad

Ya se habrá apreciado que el matrimonio, con la creación de un nuevo grupo doméstico y una familia, concierne a diversos conjuntos de parientes, los parientes matrilineales y patrilineales del marido y los de la esposa. Además de las relaciones de afinidad de cada cónyuge con los parientes consanguíneos del otro, determinados parientes también contraen obligaciones entre sí. Pero los roles de los parientes matrilineales y patrilineales del marido y los de la de esposa no son simétricos. El factor domiciliario, con la sucesión patrilineal al emplazamiento de la casa y la tierra, predomina por el lado del marido, y sus parientes patrilineales son los más afectados por el matrimonio. Sus hijos serán miembros de su patriclán pero no de su matriclán. Por el lado de la mujer, sin embargo, los aspectos predominantes de fertilidad y responsabilidad aceptados al recibir el pago matrimonial se considera que afectan sobre todo de los parientes matrilineales. Sus hijos serán miembros del matriclán de ella, serán sucesores y herederos matrilineales de los hermanos de ella, de los hijos de su misma madre. Los vínculos de los niños con el patriclán de la madre, como sus vínculos con el matriclán del padre, se limitarán a actos ocasionales de benevolencia y la manifestación ceremonial de la amistad y simpatía debidas a ellos como *yakpan*.

Durante las ceremonias de esponsales y de matrimonio, hasta que la mujer se establece de hecho en la zona de viviendas del marido, lo que por regla general sucede a continuación del nacimiento del primer hijo, la esposa tiene poco contacto y ninguna obligación formal con los parientes patrilineales del marido. Más tarde, cuando reside en el patriclán de su marido y sus hijos, es probable que sea vecina próxima de sus buenas relaciones, siendo tratada como hija y hermana. Aparte de la

20. Los términos para los parientes afines se tratan en una sección posterior; véase p. 359.

suegra, tiene mucho menos que ver con los parientes matrilineales, aunque serán los *yakpanen* (las personas *yakpan*) de sus hijos.

Para el hombre, por otra parte, la relación por afinidad de mayor significación es la que tiene con los parientes matrilineales mayores de su esposa. Durante el noviazgo, en cuanto pretendiente, depende de la buena voluntad de los padres de su futura esposa. Pero una vez que se han aceptado los pagos matrimoniales y, más especialmente, cuando la esposa se ha ido a vivir con él, el hermano de la madre de la esposa, o alguno de los hermanos mayores de ella actuando en el lugar de éste, es quien toma la responsabilidad en el caso de que se presenten serias disputas y el matrimonio se vea amenazado de disolución o se disuelva de hecho [21].

Durante el período de noviazgo (*keplö kesi*) anterior al primer matrimonio de la muchacha, que puede durar entre uno y dos años, el pretendiente es obligado a realizar servicios específicos para su posible esposa y los padres de ella, y a hacerles algunos regalos. Se le pedirá ayuda y que lleve a sus compañeros de edad a colaborar en considerable número de tareas del suegro, como recoger y amarrar los ñames en la recolección, o construir y reparar las cosas. Y antiguamente se acostumbraba no sólo a traer al futuro suegro una calabaza diaria de vino de palmera, sino también a acarrear agua para la suegra, tarea que en otro caso corresponde a las mujeres. Durante los ritos anuales de la *leboku*, en el momento en que los padres entregan alimentos y adornos especiales a sus hijos, el pretendiente no sólo debe hacer regalos a su prometida sino también a los padres de ella.

En los ceremoniales e intercambios del mismo matrimonio no hay relación directa entre los parientes de la novia y del novio. De hecho, el rasgo más notable del ceremonial del matrimonio yakö es el énfasis en las relaciones de los principales participantes con sus propios amigos o compañeros de edad, que no necesitan ser y muchas veces no son parientes, y la ausencia de énfasis en las relaciones con los grupos de parientes y con concretos círculos de parientes en cuanto tales.

Aparte de los posteriores rituales en los altares del matriclán y del patriclán de ella, cuando la novia queda embarazada, los clanes de la novia y del novio no tienen relación corporativa con las ceremonias matrimoniales. Los patriclanes de la novia y del novio están interesados en mantener la regla exogámica que se mantiene mediante la intervención del *Obot Kepun* caso de que ocurra alguna infracción, pero en los demás casos no toman ninguna medida corporativa en relación con el matrimonio. Y tampoco el matrilinaje de la novia, aunque tiene, como veremos, interés en mantener el matrimonio una vez establecido participa en el reconocimiento ceremonial. Sólo después de la última fiesta de bodas, que desinteresadamente dan los padres de la novia a sus propios amigos personales, especialmente a sus compañeros de edad, el padre de ella debe ir o enviar un mensaje al hermano de su esposa, en cuanto hombre mayor más pró-

21. Para una descripción y un análisis más completo del noviazgo y el matrimonio, véase mi *Marriage and Family among the Yakö in South-Eastern Nigeria.*

ximo de los parientes matrilineales de la novia, informándole de que han concluido las fiestas de bodas, que se ha hecho el pago matrimonial y que está listo para entregarle la parte que tradicionalmente le corresponde.

Teniendo en cuenta la provisión del pago matrimonial (*libeman*, dinero matrimonial), que antiguamente consistía fundamentalmente en varillas de latón, pero que ahora, aparte de unas cuantas varillas simbólicas, se entrega en moneda nigeriana, debe hacerse una distinción entre el primer matrimonio del joven y los posteriores matrimonios del hombre mayor. En estos últimos, toda la responsabilidad del pago recae en el marido, aunque muchas veces puede conseguir préstamos de sus parientes matrilineales. Pero para el primer matrimonio, si bien el joven hace servicios en forma de trabajo, normalmente el padre se hace cargo de la mayor parte de la responsabilidad, aunque los hermanos de la madre y muchas veces parientes más lejanos de ambos lados contribuyen según las circunstancias de cada uno. Si el hermano de la madre es el padre adoptivo del novio, sustituye al padre como principal contribuyente. El pago matrimonial debe ser entregado de forma adecuada por los compañeros de edad del novio, es decir, por el grupo de amigos de la misma edad, al padre de la novia o al padre adoptivo, cuando ella vuelve a la aldea después de la clitoridectomía ritual que forma parte de las ceremonias matrimoniales. Es frecuente que sólo se entregue una parte del pago en esta ocasión y que el resto se vaya entregando posteriormente de manera informal en varios plazos. El padre y el hermano de la madre de la esposa consideran que el dinero matrimonial lo ha proporcionado el marido. Él es, y no sus padres ni sus parientes, quien reclama su devolución, y en la transferencia se resalta que es el propio novio quien lo ofrece.

Las transferencias de los pagos matrimoniales no guardan una relación directamente recíproca entre las familias o los parientes que participan en ellos. El padre recibe por la hija mucho menos de lo que da por su hijo. El hermano de la madre recibe por la novia una cantidad que no corresponde a la que entrega por los hermanos de ella. No cabe duda de que la transferencia de *libeman* es lo que concede al marido los derechos legales sobre los servicios de la esposa y la paternidad social de los hijos nacidos durante el matrimonio. La retención de una parte del dinero matrimonial por el padre, como la entrega inicial que le hace el novio, no la consideran los yakö una indemnización por ningún valor económico de la hija. Se explica aludiendo a la autoridad paterna dentro del hogar. El padre tiene el derecho reconocido de controlar el domicilio de sus hijos solteros. Ninguna muchacha puede irse ni ser sacada de su casa y de la autoridad paterna sin el consentimiento del padre. La aceptación del dinero matrimonial y la retención de una parte señala la reducción de la autoridad parental del padre y significa su consentimiento a la partida de la hija de su casa. La parte que le toca del pago matrimonial es una consideración a este consentimiento.

Pero en el matrimonio el marido se asegura algo más que la simple reducción de la autoridad paterna sobre la novia. También coloca a la novia bajo la obligación positiva de realizar determinados servicios. Caso

de que ella no cumpla, no se obtiene compensación en la persona de la propia novia y la obligación de devolver el dinero matrimonial al marido no sólo recae sobre el padre, sino sobre todos aquellos que según la ley yakö tienen la obligación de asegurar el cumplimiento o la compensación de todas las obligaciones personales, a saber, los parientes matrilineales. Debido a esta obligación potencial se considera que un pariente matrilineal tiene derecho a recibir del padre la mayor parte del pago. Debe notarse que la obligación de devolver lo que se ha recibido se refiere a todo el dinero matrimonial, incluida la porción retenida por el padre. Que el pariente que se encarga de esto, y en consecuencia recibe la mayor parte del dinero matrimonial, sea el hermano de la madre está en consonancia con el principio yakö de la transmisión matrilineal. Como pariente matrilineal mayor más próximo de la generación de la esposa, a él se le reclamará la devolución si ella no cumple sus obligaciones maritales, mientras que los hermanos matrilineales de ella heredan tanto estas obligaciones como las propiedades del hermano de la madre [22].

Así, pues, el pago matrimonial yakö se relaciona de distintas formas con los diversos intereses participantes. Manifiesta el valor de la esposa para el marido y confirma la intención de éste a mantener una unión estable. Recompensa al padre de la novia por renunciar a su autoridad parental, al mismo tiempo que establece su consentimiento y el de los parientes matrilineales a la confirmación de los derechos matrimoniales del marido. Refuerza la responsabilidad de los parientes matrilineales de asegurar que la esposa cumplirá sus obligaciones maritales al hacer recaer en el pariente matrilineal mayor más próximo de la novia una obligación pecuniaria condicionada al buen comportamiento de ella [23].

Las relaciones de la viuda con los parientes del marido difunto dependen de que tenga o no hijos mayores. No hay matrimonio levirático ni

22. La obligación tradicional del padre de la novia de entregar la mayor parte del pago matrimonial al hermano de la madre de ella o a otro pariente matrilineal próximo, como ya hemos mencionado, en los últimos tiempos se ha ido teniendo cada vez menos en cuenta, y en una tercera parte de los casos de la muestra estudiada el pago lo retenía el padre o alguien que actuaba en su lugar. Esto era especialmente habitual si el padre era rico (*osu*, plural *yasu*), y no se trataba de codicia, sino que más bien se trataba de una afirmación de la autoridad paterna y también de la riqueza y la independencia. Pues el hermano de la madre puede confiar en sus parientes matrilineales para que le ayuden a conseguir los medios de devolver el pago matrimonial, pero no el padre, puesto que el matrimonio no es asunto que competa a los parientes matrilineales del padre; ni tampoco los hijos de su hija pertenecen a su patrilinaje. Por tanto, el padre que retiene el pago matrimonial se enfrenta a la posibilidad de tener que reponer una gran parte de él, quizá muchos años después, únicamente con sus propios recursos: un riesgo que un individuo pobre se siente menos propenso a asumir.

23. El papel del hermano de la madre en relación con el matrimonio de la muchacha y otras obligaciones jurídicas y rituales debe desempeñarlo el mayor de los hermanos (incluidos los medio-hermanos maternos) de la madre, y, caso de no haber ningún verdadero hermano, por el pariente matrilineal mayor de la línea colateral anterior. Pero, si bien esto se cumple muy estrictamente en los contextos rituales, en las situaciones que exigen responsabilidad e iniciativa personal los derechos y obligaciones pueden ser asumidos por un hermano menor u otro pariente matrilineal que, por su personalidad o sus propiedades, tenga mayor prestigio. Así, no es raro que en la actualidad los pagos matrimoniales sean traspasados por el hermano mayor de la madre a otro menor más acaudalado y más dispuesto a aceptar la contingencia de responsabilizarse de su devolución.

herencia de la viuda, y la viuda, si es joven, es libre de volverse a casar donde ella y sus parientes decidan. Sólo si se queda viuda teniendo un niño lactante tiene derecho a permanecer durante todo el tiempo que quiera en el caserío del difunto marido y a recibir bienes agrícolas de uno de los parientes patrilineales del marido. Puede escoger irse o no con sus padres u otros parientes, pero en cualquier caso no se puede volver a casar hasta que esté en condiciones de destetar al niño; por tanto, depende o bien de sus parientes o de los de su marido para los servicios agrícolas y el abastecimiento de alimentos. Por otra parte, la viuda no tienen ningún derecho al ganado ni a las posesiones personales del marido difunto, aunque puede, en el reparto de sus bienes en los ritos funerarios, recibir un paño y otros pequeños objetos de manos del pariente matriarcal del marido que sea su principal heredero. La viuda joven suele casarse de nuevo en el plazo de uno o dos años. Deja el caserío del marido difunto después de la cosecha siguiente a la muerte de éste y se va a la casa de sus padres o de algún pariente matrilineal mayor. Por otra parte, la viuda mayor que tiene hijos adultos en la zona del patriclán, y normalmente en el mismo caserío de su difunto esposo, suele permanecer allí y unirse al grupo doméstico y la unidad agrícola de uno de los hijos, quien por supuesto es su pariente matrilineal más próximo.

Es raro que el yakö tome la iniciativa de divorciarse de su esposa, pero si se decide a hacerlo informa a los padres y a los parientes matrilineales de ella que recibieron el dinero matrimonial de que la esposa debe irse. Como último recurso se negará a admitirla en su tierra al año siguiente. Pero, a menos que la conducta de la mujer haya sido injuriosa, el marido omite toda reclamación de devolución de sus pagos matrimoniales y la mujer queda libre para casarse en cualquier otro sitio. Más frecuente es que el divorcio surja del voluntario abandono del caserío del marido por parte de la esposa, y entonces el marido tiene derecho a la devolución de sus pagos matrimoniales. Si ella se va a vivir con otro hombre, su nueva pareja es obligada, no sólo a pagar los daños y perjuicios por adulterio al marido, sino también a reembolsar a los parientes matrilineales de ella el total del pago matrimonial que éstos tienen que devolver al marido. Una vez efectuado este pago, y sólo entonces, se acepta el divorcio y el adúltero es reconocido como segundo marido. No obstante, en los últimos años los maridos abandonados, al encontrar dificultades para conseguir el pago de los parientes matrilineales de la esposa, han reclamado con éxito ante el *Yabot* y los tribunales de la Native Authority para ser compensados directamente por el individuo con quien la esposa se ha ido a vivir. Si han tenido varios hijos, se considera que el marido sólo tiene derecho a una parte del pago matrimonial original, normalmente poco más de la mitad. Rara vez se impide que la esposa se lleve consigo a los hijos pequeños después del divorcio, pero no siempre se le permite llevarse a los chicos mayores, y el marido suele insistir en que los hijos jóvenes vuelvan con él cuando lleguen a la pubertad.

Ya hemos indicado antes algunos de los aspectos de las relaciones entre los cónyuges. También es importante resaltar, a propósito de las distintas relaciones con los parientes por afinidad, que fuera de la casa de la esposa, y en menor medida del campo, el hombre y la mujer yakö

rara vez se encuentran juntos como compañeros. No sólo están hombres y mujeres separados por su pertenencia a grupos económicos como los grupos de edad que despejan caminos y los grupos de trabajo agrícola, así como a los grupos rituales esotéricos que incluyen las sociedades secretas, sino que también tienden a mantenerse separados tanto en las actividades ceremoniales como en las recreativas. Las fiestas de bodas yakö les da el padre de la novia a sus amigos y la madre a las suyas. No existen fiestas conjuntas organizadas por los padres para amigos comunes de ambos sexos. Similar disposición se encuentra en el ritual funerario yakö. Hay cooperación entre el hombre y las esposas en las actividades ceremoniales, pero no constituyen una pareja en relación con los demás. Esta separación se extiende a las actividades económicas de poca importancia, incluso a las que son de carácter estrictamente casero. Por eso es muy raro ver a un marido y una esposa yakö yendo juntos por un camino de la maleza hacia sus tierras. Las esposas van solas o en grupos de vecinas; igualmente los maridos, solos o con los amigos. En el campo normalmente se ocupan de tareas distintas, a veces con ayuda de amigos del mismo sexo. En la preparación de los productos del aceite de palmera, el marido y la esposa se ocupan de distintas operaciones tradicionales; el marido llevará a uno o más de sus parientes, compañeros de edad o jóvenes de su patriclán, pero no a la esposa, para que le ayuden a moler los frutos en el gran mortero hecho con un tronco. Por otra parte, no participa en la cocción de los frutos ni en la extracción del aceite, pues machacar las nueces para extraer las semillas es tarea de mujeres y las semillas son la compensación de la esposa por su parte de trabajo.

Por otra parte, las parejas ancianas suelen hacer gran parte del trabajo juntos y algunos dependen en gran medida de la mutua compañía; se las ve, por ejemplo, sentadas juntas en las fiestas matrimoniales y funerarias, donde por lo demás los sexos están segregados. Para este momento el hombre suele tener una única esposa viva y ésta necesita ayuda en todas las etapas del cultivo de la tierra. Los compañeros de edad con quienes en otro tiempo pasaba el tiempo libre se han reducido a unos pocos, mientras que, pasada la menopausia, la esposa ya no es excluida de los grupos de hombres ni de las seculares actividades de los varones.

La esposa no puede plantear ninguna restricción a las actividades sexuales del marido, pero él tiene derecho a reclamar una compensación monetaria del hombre con quien ella haya cometido adulterio, a divorciarse y a recibir la devolución del dinero matrimonial.

Las esposas del hogar polígamo no están formalmente ordenadas por categorías de estatus con arreglo a la antigüedad de su matrimonio ni a la edad y, en consecuencia, tampoco existe opinión fija sobre la relativa deseabilidad de ser primera esposa u otra posterior. Es probable que la mayoría de las muchachas jóvenes prefieran casarse con jóvenes que se casan por primera vez, pero esto más bien parece estar relacionado con el placer del noviazgo y el derecho en ese momento a la atención en exclusiva del novio que con ninguna actitud institucional o personal sobre el estatus posmatrimonial. Las posteriores esposas de un individuo, siendo muchas veces viudas o divorciadas, pueden tener menos antigüedad sólo en el orden matrimonial y no en cuanto a grupo de edad o años.

Ser la primera esposa de un hombre no implica de ninguna manera, pues, ser siempre la mujer de mayor edad ni la más experimentada del caserío, ni le confiere ninguna autoridad sobre las demás esposas. Las relaciones entre las esposas oscilan desde la igualdad camaraderil hasta la hostilidad o la considerable dominación, pero eso depende de las diferencias, no de estatus formal, sino de personalidad y de prestigio.

La pauta de las relaciones personales entre los parientes por afinidad no parece estar muy especificada entre los yakö. Con los suegros, tanto el hombre como la mujer se comportan en general como lo harían con parientes de mayor edad, y la considerable variedad en el grado de intimidad y simpatía entre parientes afines parece depender de las cualidades temperamentales de las personas en cuestión. Las relaciones sexuales con el pariente por afinidad se consideran muy indecorosas, pero muchos informantes dijeron que no había un castigo específico para el caso, puesto que no sucede y, de hecho, ni en las historias maritales, ni en los archivos jurídicos ni en las conversaciones encontré ningún caso sobre las irregularidades sexuales.

Durante el período del noviazgo y en los primeros meses de matrimonio, el hombre puede convertirse en íntimo de la casa de los padres de su esposa. Puede hablar con libertad con y ante su suegra, quien le proporciona comida y le pide regalos. No existe evitación ni ninguna intimidad especial. Si hay necesidad y las relaciones son buenas, el hombre puede seguir aportando ayuda ocasional a su suegro en el desbroce de la tierra, la construcción de casas y otros trabajos después de haberse llevado a la esposa a vivir con él en la zona de su propio *kepun*. Pero aparte de los regalos funerarios y de los regalos anuales del *leboku*, el marido tiene pocas relaciones personales con sus parientes políticos después que su esposa se ha trasladado a vivir con él. Aunque la esposa va con frecuencia, rara vez visita él el caserío de sus suegros, y sólo para diligencias concretas. Si la esposa se comporta mal o abandona al marido, sólo en el caso de saberse que el padre de ella tiene una influencia preponderante y sobre todo si ha retenido el pago matrimonial, se dirige a él el marido en lugar de hacerlo al hermano de la madre.

Normalmente la esposa tiene contactos más frecuentes con sus parientes políticos que el marido. La relación entre la esposa y el suegro suele ser muy afectiva. Es frecuente ver a un individuo comadreando en la casa de su nuera. La joven esposa también puede ser solicitada por la suegra para que la ayude en las tareas de la casa o de la tierra, y por regla general se mostrará dispuesta a hacerlo, pero tal ayuda es una manifestación de respeto y no un servicio al que esté obligada. Pero las relaciones de la esposa con sus suegros puede oscilar entre la cordial amistad del casi parentesco y la abierta hostilidad, en que la esposa habla con vituperios a y sobre la suegra. El suegro suele ser benevolente con la esposa del hijo, pero los yakö consideran que la relación entre la esposa y la suegra, que también es su vecina más próxima, es difícil, y si ambas no simpatizan, el marido tendrá cuidado de mantener estrictamente separadas sus actividades domésticas y agrícolas de las de su padre. Por otra parte, aunque la propia madre puede visitar libremente a la esposa para ayudarla en las emergencias domésticas y debe estar siempre pre-

sente en los partos, también se espera que la suegra aconseje y ayude en el cuidado de los hijos de su hijo, quienes se cuentan entre sus *yakpanen* más cercanos, y ésta es la situación donde suelen ocurrir las fricciones.

No existen términos específicos para los parientes por afinidad, que suelen denominarse mediante términos descriptivos; así, el suegro de un individuo es *yatewayanenomi* (el padre de mi esposa). Los suegros reciben el trato de *Tara...* o *Ma...*, y la suegra incluso puede ser llamada *muka* (mi madre) cuando las relaciones son cordiales, mientras que el individuo suele hablar de su yerno favorito llamándole *wenomi* (mi hijo). El hermano de la esposa que es el tutor matrilineal de los hijos de un individuo no se distingue verbalmente de los demás miembros del matriclán de la esposa, a quienes se llama *wenyaka wayanenomi* (el hijo de la madre de mi esposa). El hermano de la madre de la esposa que se queda con el pago matrimonial, si el padre de la esposa ha muerto, se denomina sin embargo padre de la esposa (*yatewayanenomi*). Su estatus en relación con el matrimonio se destaca ceremonialmente mediante los regalos simbólicos de ñames y aceite de palmera que se le hacen en la época que se hacen regalos a los hijos y entre las parejas prometidas durante los ritos anuales del *leboku*.

Conclusión: el doble sentimiento de parentesco

Esta descripción de las pautas de las relaciones personales e intergrupales entre los yakö, que se conciben en forma de lazos de parentesco, habrá puesto en claro la manera y la medida en que el individuo es conducido a través de la infancia y la vida adulta a aceptar muy distintas obligaciones de acuerdo con la naturaleza de los vínculos de parentesco y afinidad. Las ideas sobre lo correcto y lo equivocado en lo relativo a las actitudes y las actividades con respecto a los distintos grupos y clases de parientes, que se inculcan en cada generación, constituyen las normas establecidas mediante las cuales se juzga la conducta individual. Pero éstas a su vez se basan en sentimientos más generales que no se mantienen sólo mediante el comportamiento de parentesco ni las exhortaciones a portarse bien. Estos sentimientos, cuya naturaleza y condiciones el antropólogo percibe lenta y vagamente en medio del cenagal de acontecimientos heterogéneos, sólo emergen con claridad a través del análisis de las formas en que encuentran expresión en los distintos contextos de todo el ámbito de la vida social. Puede manifestarse de forma enfática y verbal en los rituales y en las crisis sociales, pero sólo se pueden determinar y valorar completamente en relación con la cultura como un todo. No es posible, dentro de los límites de este ensayo, presentar una demostración adecuada de estas breves observaciones sobre las actitudes subyacentes que han sostenido el sistema de parentesco de los yakö y mantenido su estructura general, proporcionando sus cimientos axiomáticos de pensamiento y sentimiento. Sólo es posible hacer un esbozo de estas actitudes y alguna predicción sobre los resultados de las actuales tendencias.

El problema más llamativo que presenta el sistema yakö consiste en la fuerza de los vínculos matrilineales a pesar de la virtual ausencia

de asociación permanente y frecuente cooperación entre los parientes matrilineales, y en presencia de tal estrecha asociación y cooperación entre los parientes patrilineales. Los individuos que son parientes patrilineales viven juntos, controlan y utilizan conjuntamente la tierra para el cultivo, la recolección y las viviendas. El hijo mayor trabaja durante años en las parcelas cultivadas del padre y recolecta materiales para él y para la casa. Los hermanos y los primos patrilineales se ayudan mutuamente en las tareas del campo y tienen derecho prioritario al uso de las tierras de que anteriormente disponían sus padres y abuelos. Cuando son adultos, los hermanos suelen compartir la casa de los hombres en el mismo caserío. Los hermanos pueden pelearse y de hecho se pelean. Hay celos y disputas entre ellos y entre las secciones de los patrilinajes y de los clanes sobre los derechos de sucesión. Pero son disputas, dentro del marco de la habitual cooperación y los derechos colectivos, entre quienes deben y tienen muchos motivos para vivir y trabajar juntos.

No obstante, cuando pasamos a las relaciones matrilineales no encontramos una base semejante en la rutina de la vida diaria, en la organización de la producción esencial para la supervivencia ni en los lazos de vecindad. Los derechos y las obligaciones de los parientes matrilineales se revalidan en un plano distinto. La asistencia práctica a los parientes matrilineales, los derechos del pariente matrilineal, como el hermano de la madre, y sobre todo la autoridad del sacerdote del clan matrilineal, no están ligados a las ventajas técnicas y económicas de la cooperación y la organización de los asuntos prácticos, ni al inevitable y frecuente contacto diario y la necesidad de acomodarse. Están asociados, como queda claro en el habla común y en los rituales, a las ideas místicas relativas a la perpetuación y la tranquilidad del mundo yakö. Entre estos misterios ocupan una posición central la fertilidad, la salud y la paz. Se tiene la profunda sensación de que la fertilidad y el bienestar de las cosechas y de los animales, así como del hombre, la paz entre las personas y en la comunidad en general, están asociadas y se transmiten a través de las mujeres. La descendencia se crea a través de la esposa; la propia vida procede de la madre de uno. Los hijos de la misma madre tienen obligación de ayudarse mutuamente y apreciarse. Los hijos de las hermanas de la madre de uno forman parte de la propia corriente de vida y ésta se extiende hacia adelante y hacia atrás a través de las madres y de las hijas. De este modo, el matrilinaje se mantiene unido mediante los vínculos místicos de la fertilidad común y, dentro de él, el enfado y la violencia son gravemente pecaminosos. Estos sentimientos se manifiestan y refuerzan en el culto de los espíritus del matriclán, cuyos sacerdotes reciben ritualmente las cualidades de las mujeres, mediante el rito de desconchar y ennegrecer los dientes que normalmente constituye el sello del estatus adulto, de casada o madre, de las mujeres. También constituyen la fuente de los conceptos de obligación específica que atraviesan los lazos patrilineales y organizan la mutua ayuda y protección entre los parientes matrilineales, a pesar de su segregación en patriclanes desperdigados y muchas veces contrarios.

Como hemos visto, los lazos matrilineales pueden proporcionar los

medios para compensar e incluso sustituir los lazos patrilineales que no consiguen resolver determinadas necesidades y dificultades. El joven puede ser adoptado en el linaje y el clan del hermano de la madre. El hermano de la madre y otros parientes matrilineales le ayudarán cuando falten los recursos dentro de su propio patriclán. Además, la organización de la última autoridad de la aldea en lo relativo a sanciones religiosas, que procede de los espíritus de los matriclanes, modera la rivalidad y la posible conflictividad de los patriclanes o de los distritos en que se agrupan. No obstante, todo esto no lo consideran los yakö una razón ni una justificación del doble reconocimiento de la filiación. Para ellos, la paternidad y la maternidad contienen de forma inherente las distintas cualidades de donde fluyen los derechos, obligaciones y beneficios, tanto prácticos como espirituales, que hemos ido esbozando.

Como hemos visto, los mismos sentimientos operan manifestados con menor intensidad cuando es mayor la lejanía. Uno debe y cuenta con la consideración y ayuda de los parientes de los propios padres e hijos a quienes está vinculado de esta forma, aun en el caso de no pertenecer a sus líneas maternas o paternas de filiación. Por ejemplo, los parientes matrilineales del padre y del hijo de un individuo son extensiones de su propio yo. Por tanto, el luto que lleva por ellos es su propio luto y en caso de necesidad deben ayudar y ser ayudados. Para los yakö ocupan la especial posición de los *yakpanen.*

Estos sentimientos que subyacen al parentesco, no obstante, han sido afectados de diversas formas por el impacto del comercio y la administración occidentales. El aumento del comercio de aceite de palmera y semillas y de los bienes de importación ha dado lugar a la aparición del comercio como una actividad especializada. Los jóvenes más afortunados pueden conseguir ingresos en metálico durante algún tiempo antes de que sus responsabilidades agrícolas resulten pesadas. Suelen depender de un hombre de más edad, pero éste puede ser un comerciante importante sin relación de parentesco, y cuando el joven trabaja con o para un pariente mayor, el padre o un tío paterno o materno, los lazos y obligaciones son personales. Las aptitudes personales, la preparación y la experiencia en estas nuevas actividades están pasando a ocupar el primer plano. La solidaridad de los germanos y del matrilinaje, y los lazos entre el individuo y el hermano de la madre se han ido debilitando a consecuencia de esta independencia financiera y diferenciación de los individuos jóvenes.

Al mismo tiempo, la riqueza en bienes muebles, que antiguamente pasaba por vía matrilineal, ha ido ganando en importancia dentro del sistema económico yakö. El prestigio asociado con los grandes cultivos de ñames que sostienen un gran grupo doméstico compuesto ha disminuido en comparación con el de los depósitos de ropas, muebles de estilo moderno y, sobre todo, la acumulación de dinero de curso legal. Y, consecuentemente, ha declinado el estatus en la organización de la economía agrícola, como el de anciano dirigente del camino, como el de líder del patrilinaje y del matriclán en los asuntos relativos a las disposiciones, tanto internas como externas, sobre la asignación de las tierras cultivables, en comparación con la posesión y ostentación de riqueza en forma

de bienes de importación y la disposición de metálico para comprar servicios y favores y enviar a los hijos a la escuela. Los hijos y otros parientes patrilineales desafían cada vez con mayor éxito los derechos de los hijos de la hermana a ser los sucesores de tal riqueza. Los vínculos matrilineales están siendo minados desde dentro de la esfera económica de la herencia.

La superposición de la administración colonial al sistema político indígena, en gran medida sin darse cuenta, ha debilitado los lazos matrilineales del otro extremo del sistema social. Los «jefes subalternos» reconocidos en la primera fase, aunque muchas veces en un primer momento eran designados de forma no oficial por el consejo de la aldea, en el que la sucesión era matrilineal o bien estaba sometida a los sacerdotes de los matriclanes, en el ejercicio de sus nuevas obligaciones y poderes como agentes del gobierno llegaron a actuar como fuentes independientes y alternativas del poder político interno. Aunque originalmente los yakö parecen haber pensado y actuado como si las dos esferas, la del control interno de sus propios asuntos y la de la adecuación a las exigencias e instrucciones del gobierno, fueran independientes, esta última ha ido progresivamente ganando pujanza. El Native Court y más tarde la Native Authority no sólo eran «oficiales», sino que disponían de sanciones materiales respaldadas por el gobierno, mientras que las sanciones materiales últimas de que antiguamente disponía el consejo indígena de aldea se convirtieron en ilegales o bien fueron sometidas a la objeción y la prohibición por el Native Court.

Las ideas y los preceptos cristianos están comenzando a minar la influencia de los rituales y de los sacerdotes de los matriclanes. Otra vez, no rápida ni dramáticamente, pues aunque se han creado capillas de las misiones y clases elementales a cargo de pastores africanos visitantes en las aldeas grandes, el número de individuos que se declaraban seriamente cristianos en los años treinta seguía siendo pequeño y de ninguna manera todos los que envían a sus hijos a la escuela para que aprendan a leer y a escribir demuestran estar interesados por la ética ni la enseñanza dogmática de las misiones. Pero hay quienes afirman que los rituales son costumbres salvajes y declaran que deben cesar o ser boicoteados. Además, las actitudes occidentales en la esfera de la moral en absoluto proceden únicamente de la escuela y la iglesia de las misiones, pues, aunque pocos europeos visitan las aldeas yakö y generalmente suelen estar poco tiempo, los residentes africanos, incluyen a los yakö, que han estado fuera, que saben y pueden discurrir ampliamente según las pautas europeas, se están convirtiendo en una fuerza cada vez mayor.

Por tanto, de forma gradual, pero acumulativa en las esferas de la economía, la política y la religión, los lazos del parentesco matrilineal y el papel de los grupos de parientes matrilineales se va reduciendo. El principio dogmático de que los hijos de la madre y los hijos, notablemente los hijos varones, de las hermanas de un individuo, tienen un vínculo especial y derechos concretos que no comparten los hijos, se está poniendo en cuestión, no sólo indirecta y directamente a consecuen-

cia de la tendencia europea a la patrilinealidad, sino también debido a los procesos económicos y políticos de occidentalización.

Los lazos patrilineales pueden dar la impresión de no ser afectados en este sentido e incluso de ser reforzados, pero se trata de un reforzamiento que sólo es efectivo en un pequeño ámbito. El lazo entre el padre y el hijo puede ser muchas veces reforzado, pero la solidaridad con los parientes paternos colaterales se debilita en los terrenos de las nuevas riquezas y del poder político. El patriclán y el patrilinaje se reducen a corporaciones en miniatura dentro de la más amplia comunidad de aldea, puesto que la residencia y la producción de alimentos y de cosechas para la venta se organizan con arreglo al viejo sistema y no hay grave escasez de tierras. Y políticamente se fomenta la actividad colectiva, pues ahora los patriclanes tienen sus representantes en el Consejo y en el Tribunal de la Native Authority, pero la expresión de la solidaridad del patriclán se manifiesta en un lenguaje más territorial. En cuanto se presenta la ocasión, los individuos trasladan sus viviendas de un lugar a otro con mucha más facilidad que antes. La localidad en cuanto tal y las aptitudes personales tienen mayor papel que hace una generación, y el acento en el parentesco como razón de los derechos y obligaciones fuera de la familia es más débil y más vago.

S. F. NADEL

DOBLE FILIACION EN LAS COLINAS NUBA

Este ensayo se ocupa de un tipo de organización de parentesco cuya importancia social no ha sido todavía completamente valorada. Me refiero a los sistemas basados en la doble filiación unilineal en los que, tanto por la línea del padre como por la de la madre, se reconoce el alineamiento del clan, coexistiendo los dos principios el uno junto al otro, de tal forma que cada individuo pertenece a ambos grupos de filiación exógamos, patrilineal y matrilineal (la *gens* y el *clan*). Hace mucho tiempo que se han recogido en Africa ejemplos de tal organización de parentesco, pero sólo recientemente se han analizado de forma sistemática [1]. Todavía representan, hasta donde alcanzan nuestros actuales conocimientos, un fenómeno bastante raro, aunque es posible que en el pasado hayan sido menospreciados o no completamente reconocidos. Los sistemas de doble filiación han sido constatados en diversas partes de Africa occidental, entre los ashanti, los ga, los fanti y los yakö [2]. El presente artículo describe este sistema entre dos tribus de las colinas nuba del Sudán y, por tanto, en parte trata un campo nuevo. Digo en parte porque muchos rasgos de la cultura de las tribus de los nuba tienen estrechos paralelismos en Africa occidental y la propia cultura de los nuba parece en sí misma, en algunos aspectos, estar emparentada de cerca con la de las tribus paganas más primitivas de Africa occidental. Y esto hasta donde en la actualidad podemos trazar paralelismos etnológicos: si en último término proceden de una emigración o de una unidad étnica anterior no es cuestión que pueda decidirse ahora, si es que en realidad puede decidirse alguna vez [3].

1. Véase D. Forde, "Doble filiación entre los yakö", en este mismo volumen, pp. 315 y ss.
2. Véase M. J. Herskovits, "The Ashanti Ntoro: A Re-Examination" (*J. Roy. Anthrop. Inst.*, LXVII, 1937). Herskovits también informa del mismo sistema de parentesco entre los negros de la Guinea Holandesa.
3. Es posible que un sistema de doble filiación unilineal semejante exista entre los kunama de la Eritrea occidental, un enclave negro entre los beni amer hamíticos, quienes en muchos aspectos se parecen a los nuba del Sudán. No obstante, mis conocimientos sobre el grupo son superficiales y no puedo

Aunque los sistemas de doble filiación completamente maduros pueden ser raros, la combinación de la afiliación paterna y materna en distintas formas está muy extendida. El profesor Radcliffe-Brown ha resaltado la importancia y amplia validez de tal orientación bilateral en la distribución de los derechos y obligaciones ligados a la descendencia en las sociedades primitivas [4]. El factor bilateral es visible también en las tribus nuba. En realidad, en éstas es muy pronunciado y en algunos casos parece incluso transformarse en un sistema de doble filiación unilineal. Por tanto, mencionaré los tipos transicionales así como los tipos bien diferenciados y, mediante la comparación, trataré de determinar su importancia social. El término «transicional» únicamente se utiliza aquí en su sentido morfológico, para definir una forma de organización social que se sitúa en algún punto intermedio entre otras. Cuando el término signifique algo más, a saber, una fase de la evolución social, resultará claro por el contexto.

I. La sociedad nyaro

En otro lugar he presentado un análisis completo de las diez sociedades nuba y, por tanto, me permito remitir al lector a esa descripción para una información más detallada sobre la organización económica, social y política [5]. La sociedad que aquí se describe, la tribu llamada nyaro, aunque no se incluye en mi libro sobre las nuba, cae dentro de su descripción general. Los principales rasgos de la sociedad nyaro se esbozarán aquí de forma resumida.

Asentamiento

Los nyaro viven en el extremo oriental de la región de las montañas Nuba, a unas diez millas del Nilo, cerca de Kaka, al pie de las últimas colinas bajas en que esta zona de colinas y montes desperdigados se desvanece hacia el valle del río. Las colinas Nyaro están casi completamente aisladas del resto de las montañas Nuba por grandes franjas de tierras llanas cubiertas de maleza y con escasas viviendas. La separación también es étnica; pues la población de la zona comprendida entre los nyaro y la tribu nuba más próxima hacia el oeste, los tira, es de origen árabe (sedentaria al tiempo que nómada) o consta de grupos nuba que han sido completamente asimilados por los árabes.

Los nyaro viven en una de las cuatro colinas colindantes, cada una de las cuales tiene sus propios asentamientos y poblaciones. Los grupos que habitan las cuatro colinas llevan el nombre de éstas: Nyaro, Kao, Fungur y Werni. Los nyaro y los kao comparten la lengua y la orga-

---

asegurar que la coexistencia de segmentos de grupos definidos por la filiación paterna y materna llegue a suponer la coexistencia de dos sistemas de filiación reconocidos, y no simplemente alguna forma transitoria de organización social del tipo de la que se habla en las páginas siguientes.

4. "Patrilineal and Matrilineal Sucession", *Iowa Law Review*, XX, 1935, pp. 290-2.

5. *The Nuba*, 1947.

nización social y de hecho se suelen clasificar juntos. También alegan un origen común y en la actualidad están administrativamente unidos. Se cree que el pueblo de Fungur es de distinto origen, pero determinados clanes y gentes de Nyaro también se presentan entre los fungur; las dos leguas, la kao-nyaro y la fungur, sólo muestran ligeras diferencias y son mutuamente inteligibles. Los tres grupos se casan entre ellos libremente. La lengua werni difiere radicalmente del resto, aunque muchos de los werni son bilingües; no existen conexiones de descendencia reconocidas entre los werni y los demás grupos, aunque también parece haber intercambios matrimoniales con éstos. No obstante, desconozco la sociedad werni y, por tanto, no debemos tenerla en cuenta. La población es extremadamente pequeña, sumando quizás en total la kao-nyaro-fungur unos 1.500 o 2.000 habitantes.

No es fácil definir estos tres grupos, que no tienen ningún nombre étnico común, en términos de «tribu» o «subtribu». Cada uno de ellos representa una unidad local y política que en parte lleva una vida comunitaria propia; sin embargo, los tres están también vinculados por los segmentos que tienen en común: pues cuando los clanes o las *gentes* se extienden por las tres comunidades locales, los derechos y las obligaciones ligadas a los clanes se extienden igualmente. Además, incluso los segmentos que sólo se presentan entre los kao o los fungur pertenecen —desde el punto de vista nyaro— a una lista común de clanes y gentes y completan esta lista. La conciencia de esta «lista común» y de la coordinación de la acción que entraña proporciona el criterio relevante: de acuerdo con éste, debemos describir las tres comunidades como secciones locales de la misma sociedad («tribal»). En la descripción que sigue se esboza la organización de esa sociedad desde el punto de vista de los nyaro.

Se trata de agricultores sedentarios, aunque tienen algunos animales domésticos (vacas, cabras y cerdos). Los tres grupos tienen una jefatura tradicional así como institución sacerdotal, que en su mayor parte se ocupa de los rituales relativos a la caza, la agricultura y la lluvia. Veremos cómo las obligaciones sacerdotales están ligadas a la filiación. La población vive en aldeas compactas, cada una de ellas dividida en varios distritos. Esta subdivisión local es menos aparente entre los nyaro y kao que entre los fungur. Los distritos suelen denominarse *tæwo*, que es el nombre de las chozas comunitarias situadas en el centro del distrito. En la mayor parte de los casos hay dos en cada distrito, una utilizada para fines rituales, la otra como lugar para estar o reunirse los ancianos durante el día y para agruparse los jóvenes en las danzas. También se utilizan para guardar los tambores de las danzas. La *tæwo* es una gran choza oval, mucho mejor construida que cualquiera de las chozas ordinarias de la aldea. Tiene el tejado de hierba, apoyado sobre postes verticales sujetos en un muro bajo, dejando bastante espacio entre el tejado y el muro para permitir que éste se utilice como asiento. También hay bancos y asientos en el interior. La casa comunitaria es construida por los hombres jóvenes de la *gens* (a los que, como veremos, pertenece). Las mujeres y las muchachas nunca entran en la casa.

Filiación patrilineal y matrilineal

Como ya hemos dicho, todo individuo pertenece a la vez a un clan y a una *gens*. Ninguno de estos equipos presupone ningún antepasado conocido; en realidad, las genealogías sólo pueden trazarse más allá de la tercera generación en el caso de los jefes y los sacerdotes. Pero la concepción de la filiación común es fuerte e inequívoca. Tampoco existen cabezas de clan ni de *gens*, aunque en algunas *gens* existe un anciano reconocido que tiene a su cargo las funciones de sacerdote. La residencia es patrilocal; por tanto, la *gens* está ligada con la localidad y el clan no. Sin embargo, incluso la *gens* se dispersa de forma irregular por la aldea, aunque tiene un centro local en las casas comunitarias anteriormente mencionadas. Esto es cierto por lo menos para los kao y los nyara; en el caso de los fungur, la división más aparente de los distritos locales se empareja con una división local más marcada (aunque no absoluta) de las *gens*..

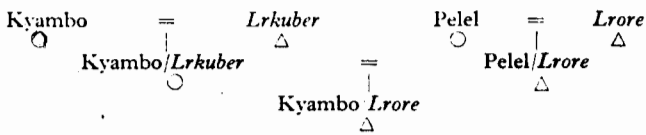
El clan (matrilineal) se denomina *nenené* (plural (*nenenena*). Existen catorce clanes, que se llaman así: Kyambo, Tidiyare, Wero, Koli, Tenen, Pelel, Botyo, Tuma, Kombolle, Knadiyan, Mogo, Mega y Ballo. Algunos tienen dos o tres subsecciones. La *gens* (patrilineal) se denomina *leridh* (plural *melgéridya*), aunque a veces también se utiliza la palabra *tawo* (véase p. 367) y existen diez de estos segmentos —dieciséis si se cuenta las subsecciones. Las subsecciones de la *gens* se consideran segmentos mucho más claramente diferenciados que las del clan; sólo éstas tienen un segundo nombre distintivo y se diferencian en los derechos y obligaciones ligados al grupo.

El Cuadro que viene a continuación muestra los nombres de las *gens* y de sus subsecciones, su distribución por las tres comunidades y su

	Gens	*Subsección*	Casas Comunitarias	Dirección de los enterramientos
1.	Lrore	Lrore *	. .	Oeste
		Kagyo * (De la lluvia)	. .	Oeste
2.	Lrmdi	Lelalle	A	Norte
3.	Lrkuber	Gowna	B	Norte
		Kabobwa	B	Norte
4.	Lkurena	. .	C	Norte
5.	Lriyor	. .	A	Norte
2.	Lrmdi	Lbet	B	Norte
6.	Lrnyaro	. .	A	Norte
7.	Lrlam	. .	D	Oeste
8.	Lrkora	. .	D	Norte
9.	Ltoren	Lakamdr (Del león)	D	Norte
		Kanwa (Del grano)	D	Norte
		Detinen (De Dios)	D	Norte
		Lgawdha	D	Norte
10.	Lrimi *	. .	. .	Norte

asociación con las casas comunitarias. Determinados nombres de las secciones de las *gens* pueden identificarse lingüísticamente; el significado de estos nombres, cuya importancia se pondrá en claro más adelante, se da entre paréntesis. El Cuadro también muestra una cierta vinculación de las *gens*, a tratar luego, que implica que las *gens* «vinculadas» pueden comer entre sí pero no con otras *gens* no vinculadas de esta forma. Por último la columna de la derecha indica la dirección obligatoria de los enterramientos de las *gens* (véase p. 371 más adelante).

Se verá que determinadas *gens* comparten la casa comunitaria. También se verá que las *gens* que residen en distintas comunidades están sin embargo vinculadas por reglas de comer juntos. Los dobles vínculos de filiación de cada individuo se ilustran en el siguiente diagrama, que presenta la genealogía del jefe nyaro (los nombres de los clanes se presentan en letras normales, los nombres de las *gens* en cursivas); para la tercera generación sólo se da una afiliación —el clan para la mujer y la *gens* para el hombre— puesto que las otras afiliaciones no se recuerdan.



Derechos y obligaciones de clan

Permítaseme prolongar este apartado con unas cuantas observaciones metodológicas. Nos ocupamos aquí de las relaciones sociales dentro y entre segmentos de grupos. Todas las relaciones se materializan en y son visibles a través de las acciones coordinadas que, para el individuo que forma parte del grupo, aparecen como derechos y obligaciones. Y en los segmentos éstas pueden ser de dos clanes. Pueden tratar de la coordinación interna de la acción, de la actividad que, aunque institucionalizada para la comunidad, sólo se lleva a cabo dentro de cada segmento; los derechos y obligaciones definen de esta forma la unidad del segmento en función de la solidaridad interna. O bien la coordinación de la acción puede ser tal que las distintas acciones institucionalizadas aparezcan en distintos segmentos, o bien la misma acción se modifique de forma característica en los distintos segmentos. En este caso, pues, los derechos y obligaciones definen la unidad del segmento en fracción de la diferenciación respecto a otros segmentos. Para el observador que se adapta al segmento, estos dobles derechos y obligaciones aparecen como *sincréticos* y *diacríticos*, respectivamente; un ejemplo de los primeros es la venganza de sangre, y de los últimos, los tabús alimenticios del clan. Los derechos y obligaciones diacríticos poseen —y así ocurre en la sociedad de que nos ocupamos— una significación que va más allá de la diferenciación formal. Esta, a nivel del grupo en general, adopta la forma de tareas sociales diferenciadas que recaen sobre los segmentos, según la concepción de que los segmentos son necesarios para el bienestar

de todos los demás segmentos y, por tanto, de toda la comunidad. La estructura segmentaria de esta naturaleza ya la he denominado en otro lugar *simbiótica*, y tal terminología se utilizará en este artículo[6].

Ahora bien, la pertenencia al clan en el caso de los nyaro sólo supone tres conjuntos de derechos y obligaciones, todos de naturaleza sincrética: la exogamia, la responsabilidad colectiva en la venganza de sangre y una determinada obligación ritual en la última fiesta funeraria[7].

El quebrantamiento de las reglas de la exogamia no entraña sanción; simplemente se considera «mal» y, por lo que he podido deducir de las genealogías, no ha ocurrido en época reciente. Cuando los clanes se subdividen, sólo la sección, y no todo el clan, es exógama.

Los ritos de enterramiento y funerarios sólo implican a la *gens* del difunto, pero al cabo de dos o tres años los parientes que pertenecen al clan del difunto dan una gran fiesta a la que se invita a toda la aldea y donde se bebe y se baila.

La obligación de la venganza de sangre únicamente afecta al homicidio entre clanes; adopta la forma de la ley del talión y recae fundamentalmente sobre los hermanos de ambos padres, aunque puede implicar a una sección mucho más amplia del clan. Antiguamente, la venganza de sangre podía evitarse mediante la intervención del jefe, quien despojaba al culpable de todas sus posesiones. Actualmente el dinero de la venganza, que suma unas veinte vacas, ha sustituido tanto a la venganza de sangre como a la desposesión forzosa, pero muchos hombres no han presenciado nunca ni un asesinato ni que se exija el desagravio. Los homicidios entre compañeros de clan (otra vez, algo que no se recuerda que haya ocurrido en tiempos recientes) se considera un pecado más grave, que no se puede castigar con medidas seculares; el castigo se deja al (indeterminado) juicio de Dios (*tenen*).

Derechos y obligaciones de la gens

Son más numerosos, tanto los sincréticos como los diacríticos, y más visibles en la vida cotidiana del grupo que los derechos y obligaciones derivados de la pertenencia al clan. De la residencia patrilocal, que tiene como consecuencia una concentración bastante grande del grupo patrilineal, ya hemos hablado.

Comenzaremos por los derechos y obligaciones sincréticos. La *gens*, no menos que el clan, es exógama. Esta doble exogamia se amplía de acuerdo con la regla que prohíbe también el matrimonio en el clan del padre (aunque no en la *gens* de la madre). El jefe nyaro, cuya genealogía hemos presentado antes, tiene por tanto prohibido casarse dentro de los tres segmentos siguientes: los clanes Kyambo y Pelel, y la *gens* Lrore. La exogamia de la *gens*, como la del clan, no entraña ninguna sanción.

6. Véase "Social Symbiosis and Tribal Organization", *Man*, 1938, p. 85. Se notará que, cuando, en el ejercicio de las obligaciones simbióticas, los miembros del segmento actúan en cooperación, la actividad es sincrética y diacrítica al mismo tiempo.

7. La exogamia se cuenta entre los derechos y obligaciones sincréticos y entre los simbióticos. Esencialmente, la exogamia es una definición negativa de la unidad del grupo: la exclusión de determinadas interacciones dentro del segmento. De este modo hace que la actividad suceda fuera, es decir, entre segmentos.

La *gens* también está sometida a las prohibiciones alimenticias anteriormente descritas; pero, una vez más, los incumplimientos de la regla no entrañan sanción. Las *gens* que pueden compartir las comidas también están ligadas por la prohibición de luchar entre sí en el juego favorito de la tribu, la «lucha del brazalete». En este juego, en el que participan los hombres jóvenes entre 18 y 20 años, los combatientes llevan pesados brazaletes de hierba en la muñeca derecha con los que deben tratar de golpear al contrario en la cabeza. Los brazaletes de hierba tienen bordes agudos y no es raro que el deporte dé lugar a heridas graves. Este asunto es importante; pues, aunque el riesgo de matar al contrario existe, no hay prohibición de este peligroso deporte entre los jóvenes del mismo clan, quienes, caso de matarse entre sí, cometerían el terrible pecado de homicidio dentro del clan. Supuestamente no se recuerda ningún caso en que ocurriera. Sin embargo, al menos hasta cierto punto, las luchas están prohibidas entre los compañeros de *gens*, entre quienes el homicidio no sería pecado, sino únicamente un delito que exige una venganza de sangre (ahora dinero de sangre).

Los dos ritos funerarios que recaen sobre la *gens* se denominan *kedá* y *klu*. El *kedá* se celebra dos días después del entierro (que tiene lugar el día del fallecimiento) y un día después del ritual preliminar llamado *nriny*, del que hablaremos más adelante. En el ritual *kedá*, dos hombres y dos mujeres, especialmente elegidos para oficiantes de todos los ritos funerarios, llevan la cabeza de una vaca sacrificada en el *nriny* a una roca situada fuera de la aldea; trinchan la carne, que luego es consumida de forma ceremonial por una congregación femenina. Estas mujeres son de la *gens* del difunto, mientras que los cuatro oficiantes son elegidos de las *gens* vinculadas a la *gens* del difunto por las reglas de comer juntos. Hay dos excepciones: en la *gens* Lkurena y Lrimi los oficiantes se reducen a dos, un hombre y una mujer, que pertenecen a las *gens* «vinculadas» y a la *gens* del difunto, respectivamente.

Al día siguiente tiene lugar el ritual *klu*. Esta ceremonia únicamente implica a los hombres: a todos los ancianos de la comunidad. Salen a las tierras cultivables del difunto, donde inhalan tabaco, beben cerveza y matan una cabra. Parte del animal es asada y consumida por los hombres, agrupados de acuerdo con las relaciones de las *gens*, siendo posteriormente distribuido el resto de la carne (patas y rabo) entre las cinco casas comunitarias.

El *klu* sólo se celebra a la muerte de los hombres; cuando muere una mujer sólo se celebra el ritual primero, que liga a la *gens*, y el último, que liga al clan. Señalemos, pues, que para los hombres las obligaciones rituales que recaen sobre los parientes patrilineales preponderan sobre los que recaen sobre los parientes matrilineales. En el caso de las mujeres ambos son equivalentes. Este énfasis en los lazos de parentesco patrilineales del hombre y en los lazos matrilineales de la mujer se aplica también en otros contextos. La memoria de las genealogías es uno de tales contextos: así, la *gens* de la abuela, e incluso de la madre, y el clan del abuelo suelen ser desconocidos o estar olvidados. También hemos visto que, en las reglas de la exogamia plural la afiliación al sexo

contrario de la madre (o de la mujer en general) está «infravalorada» de manera similar.

De las características puramente diacríticas, tales como los diversos tabús alimenticios (que son bastante normales en otras tribus nuba), sólo existen unos cuantos ejemplos no concluyentes. Una *gens* —la Lkurena— tiene el tabú alimenticio de las aves, que por otra parte está bastante desconectado de las observancias tribales. Otra característica formal (también común en todo el resto de las colinas Nuba), la «dirección ritual», se reduce en los nyaro a dos direcciones de los enterramientos: trece secciones entierran a sus muertos de forma que la cabeza del cadáver señale el norte; en las tres restantes el cadáver es enterrado apuntando hacia el oeste.

La mayor parte de los derechos y obligaciones diacríticos de la *gens* están incorporados en una única institución, el ceremonial funerario; pues uno de los ritos del ciclo se modifica de manera característica según la pertenencia a la *gens*. A todo lo largo de este rito, el ceremonial funerario está vinculado a la magia y, a veces, a concepciones cuasitotémicas que apuntan hacia el bienestar de la comunidad en sentido amplio. Todos tratan del dominio de la naturaleza. Los vínculos cuasitotémicos no implican creencia en la descendencia de los animales (siempre de presa); simplemente indican alguna asociación sobrenatural por la que el segmento del grupo puede controlar el animal y sus acciones. El énfasis recae en este control.

Las diversas observancias que recaen en la *gens* individual representan, pues, obligaciones inalterables, establecidas para asegurar ciertos beneficios mágicos para la comunidad, o por el contrario, perjudicar a la comunidad si omite o realiza de forma imperfecta su observación. Por tanto, cada *gens*, gracias a su celebración del ceremonial funerario, contribuye al bien común y es vital para éste. La supervivencia de la comunidad, en esta interpretación espiritualista, entraña la interdependencia de todos los segmentos: a esta clase de diferenciación segmentaria es a la que se aplica aquí el término *simbiótico*.

El rito funerario en cuestión es el *nriny*, ya mencionado. Bastará describir las observancias de cinco *gentes* y se comprenderá que distintos ritos, con distintos resultados mágicos, caracterizan a los restantes segmentos. Debe mencionarse que una *gens*, la Lkurena, no observa el *nriny* y carece de los correspondientes poderse mágicos. Recordemos que esta *gens* es la única que tiene un tabú alimenticio: de este modo tiene su característica diacrítica, aunque sea de naturaleza puramente formal.

La mayor *gens* es la Ltoren, cuyo nombre significa de hecho «extensa» o «grande» [8]. En su ritual *nriny*, esta gens realiza una libación que supuestamente hace que el cereal prospere. La cerveza se fabrica con grano aportado por toda la comunidad, que de esta manera contribuye a la magia mediante la cual se asegura la buena cosecha. La *gens* también tiene asociaciones cusitotémicas con leones y leopardos. Cuando un hombre de la Ltoren ha matado un león o un leopardo, los hombres de la

8. Este es uno de los pocos nombres de clan o *gens* que pueden identificarse lingüísticamente. Véase también los nombres de las secciones, p. 368.

gens comen la carne de forma ceremonial en su casa comunitaria y celebran una danza especial llamada *kamdr* (es decir, león) alrededor de la cabeza del animal, en la que se imita la caza y el paso de la fiera. Los miembros de las otras *gens*, cuando matan un león o un leopardo, deben regalar la cabeza, la piel y la pata anterior derecha del animal al anciano-sacerdote de la Ltoren (de quien hablaremos luego).

El león aparece también en el contexto del ritual de otra *gens*, la Lrimi. Durante su rito funerario celebran una danza especial (llamada *wundr*) que, según dicen, impide que los leones ataquen a los rebaños. Si se omitiera esta danza, los leones matarían a las ovejas y vacas de la tribu.

El leopardo reaparece en el rito funerario de los Lrlam, quienes sacrifican una vaca y esconden los intestinos en una cueva para que los coman los leopardos; mediante este acto se evitará que los leopardos ataquen a los rebaños.

La ceremonia funeraria de la Lrmdi incluye una lucha ceremonial con látigos, enfrentándose entre sí dos secciones de la *gens*. Ninguna otra *gens* celebra esta lucha que, dicen, asegura la salud de toda la población.

Para el funeral de la Lrkuber-gowna, los parientes de la *gens* del fallecido cazan una rata, la asan al fuego, y luego untan sus ojos con las cenizas, mezcladas con un hervido de harina de cereal. Este ritual aleja a las ratas de los graneros y también protege contra la ceguera.

Otras *gentes*, mediante rituales similares, aseguran la lluvia o obtienen abundancia de miel, o bien controlan las langostas y los monos que podrían destruir las cosechas.

Los rituales varían ampliamente en cuanto a complejidad. Los poderes mágicos de algunos, como veremos, se duplican en determinados ritos funerarios. También se duplican, además de en los ritos funerarios, en el sentido de que los fenómenos naturales a que hacen referencia son igualmente preocupación de sacerdotes especiales. De este modo, la tribu tiene un sacerdote de los cereales y dos que hacen lluvia; no obstante, estos individuos proceden de las *gens* asociadas con la magia de los cereales o de la lluvia.

La magia que participa en el rito funerario puede, en último término, aislarse de éste y aplicarse por su propio derecho allí donde haga falta. En la *gens* que no tiene un sacerdote especial, cualquier anciano puede celebrar la magia a petición de cualquier persona, por ejemplo, para detener una plaga de ratas, para «pacificar» un leopardo o bien para asegurar grandes hallazgos de miel silvestre. La celebración de esta ayuda mágica se concibe, también, como una obligación de la *gens* ligada y estos servicios no necesitan ser retribuidos. La magia de la ceguera de la Lrkuber constituye una excepción: aunque opera para la comunidad en general, no se puede invocar «a petición». Ya tendremos más noticias de las funciones de los sacerdotes de las *gens*.

Familia y parentela

Volvemos ahora a la unidad más cercana de parentesco, basada en

los lazos rastreables de la familia. La afiliación patrilineal y matrilineal aparecerán aquí en forma de lazos paternos y lazos maternos.

En las actividades comunitarias de este pequeño grupo los lazos de filiación maternos y paternos no destacan con mucha fuerza de los vínculos patrilineales y matrilineales más abstractos. En los rituales funerarios y de otras clases siempre participa todo el grupo de filiación, no sólo los parientes cercanos, aunque estos últimos pueden tener asignadas ciertas obligaciones especiales. Así, en el rito funerario de la Lrkuber-gowna la rata es cazada y asada por los parientes próximos por parte del padre; y en la venganza de sangre, los parientes cercanos por parte de la madre pueden iniciar la venganza de sangre antes de que el clan se movilice. En el ceremonial del enterramiento, por otra parte, las obligaciones se asignan simplemente por razones de la relación dentro de la *gens*; la tumba la cavan dos hombres y el cadáver lo lavan dos mujeres, escogidos dentro del grupo de comensales a que pertenece la *gens* del difunto.

Los lazos familiares, en contraposición con los del clan o la gens, sólo sobresalen en los contextos de las actividades propias de la familia, es decir, en el matrimonio, el alumbramiento y la herencia, que esbozaremos brevemente.

El matrimonio conlleva un pequeño pago por la novia, determinado de forma bastante laxa, y que consiste en determinados y repetidos regalos en especies y en servicios especiales a los parientes políticos. Los regalos son aportados por el padre del novio y el propio novio, y se destinan a la «familia elemental» de la novia; consisten en un pago único de 2-4 cabras y pagos anuales de 2-3 cestas de cereal o ajonjolí durante 5 o 6 años. Los servicios adoptan la forma de trabajo agrícola, dos días al año desde los esponsales hasta el momento en que la novia se traslada a la casa del marido, y la construcción de una casa para el suegro. Estos servicios son realizados por el novio y sus compañeros de edad y amigos.

El compromiso se lleva a cabo antes de que la muchacha esté sexualmente desarrollada. Cuando se considera que ha alcanzado la madurez (cuando los pechos se le llenan), tiene lugar la consumación en la casa de la muchacha, que deja, para trasladarse a la casa del marido, cuando está embarazada. Para entonces el marido habrá salido de la casa de su padre y habrá construido una casa propia. Pero, tanto para el primer parto como para todos los demás, la muchacha vuelve a la casa de sus padres.

El matrimonio no supone ningún cambio de afiliación de la filiación de la esposa; sigue siendo miembro de su clan y de su *gens* y, hasta su muerte, está sujeta a las obligaciones de estos grupos. Es enterrada y su funeral celebrado de acuerdo con las reglas que rigen en su propio grupo de filiación y no con las del marido.

En la herencia debe distinguirse la propiedad de los hombres de la propiedad de las mujeres. Tanto hombres como mujeres tienen animales y pertenencias personales, pero sólo los hombres son propietarios de la tierra, trabajando las mujeres, con sus maridos, en los campos. Los animales de la mujer o bien son heredados o bien son regalo del marido.

La tierra es heredada, en primer lugar, por los hijos varones y, en segundo lugar, por los hermanos de ambos padres; a falta de éstos, la tierra pasa a otros parientes varones de la misma *gens*. La casa, también propiedad del hombre, pasa a los hijos o a los hijos de los hijos. Los animales del hombre son heredados por los hijos de las hermanos, quienes, no obstante, deben compartir una pequeña parte con los hijos del difunto. Este tipo de propiedad de los varones, pues, es heredada por los varones, pero matrilinealmente. Caso de no haber hijos de las hermanas, su lugar es ocupado por otros parientes de la generación de los hijos y del mismo clan. Las pertenencias personales del hombre —lanzas, azadones, escopetas, brazaletes de lucha o los cuchillos arrojadizos que llevan los jóvenes en las ocasiones ceremoniales— pasan a los hijos o bien, a falta de hijos, a los hijos de las hermanas.

De las propiedades de la mujer, las pertenencias personales —cuentas, adornos, utensilios domésticos— pasan a la hija o a otra pariente de la generación de la hija y del mismo clan, por ejemplo, a la hija de una hermana. Los animales se reparten entre hijos e hijas o bien entre los parientes de la misma generación y del mismo clan.

La regla general, pues, muestra un notable equilibrio entre los privilegios patrilineales y matrilineales; la herencia de las propiedades del hombre, mayores que las de la mujer, incluye ambas vías; las propiedades de la mujer únicamente se heredan por línea matrilineal. La herencia ocurre en gran medida de varón a varón y de mujer a mujer. La parte de las propiedades de la mujer que también es útil a los hombres (los animales) constituye una excepción, siendo heredada tanto por los hombres como por las mujeres.

La importancia del clan para las mujeres y de la *gens* para los hombres resulta también visible en las reglas de la viudez. El anciano que ha perdido a su esposa y no desea volver a casarse se queda en su casa, siendo ayudado por sus hijos. La viuda anciana deja la casa y se va a vivir por su cuenta en una pequeña choza fuera de la aldea, montada en la ladera de la colina. Las hijas le llevarán alimentos y ella nunca aparecerá por la aldea. Este es el único indicio de cambio en la afiliación de la filiación como consecuencia del matrimonio; pues la viuda anciana no regresa con los suyos, de los que se separó al casarse. Sin embargo, igualmente ha quedado sin ser absorbida por el grupo del marido y el aislamiento después de la muerte del marido manifiesta su situación de persona sin un alineamiento de filiación completamente válido. Cuando las viudas están todavía en edad de casarse, este aislamiento social se manifiesta en la libertad para volverse a casar, la mayor parte de las veces en levirato (no obligatorio) con un hermano del marido o algún pariente de su misma *gens*.

Instituciones políticas y religiosas

Queda ahora por examinar la influencia del sistema de filiación sobre las instituciones orientadas, más allá del grupo de filiación, hacia los asuntos de importancia comunitaria.

La jefatura parece ser laxamente hereditaria. Es imposible ser más concreto, puesto que la genealogía que se recuerda es breve, abarcando

sólo tres predecesores del actual jefe. El jefe es llamado *weleny*. Todos los jefes que se recuerdan de las tres comunidades pertenecen a la misma *gens*, la Lrore; entre los nyaro, los dos primeros jefes eran hermanos clasificatorios; el tercero no tenía parentesco con sus predecesores, pero fue el padre de su sucesor, el actual jefe[9].

Quienes hacen lluvia, de los que hay dos personas (ambos kao) se denominan *wurwagyo* (*gyo* significa lluvia) y su cargo es hereditario dentro de la *gens* Lrore-kagyo. Quienes hacen la lluvia poseen cierto número de piedras redondas, rojas y blancas, que entierran en un agujero hecho en el suelo durante la estación seca y las sacan cuando debe volver a llover[10]. Este rito mágico sólo afecta al cambio regular de las estaciones. En el caso de que se produzca una sequía a destiempo, el procedimiento es distinto. A petición de la gente, quienes hacen la lluvia sacrifican una cabra o un cerdo y lo comen con sus parientes patrilineales próximos. Si esta acción no tiene éxito, los jóvenes de la aldea pueden reunirse, coger presos a los dos individuos que hacen la lluvia, atarlos y llevarlos a un hormiguero. Allí los dos sacerdotes son golpeados con renuevos, lo que se considera un procedimiento infalible, aunque reconocidamente extremo. Una vez se ha terminado la flagelación, las víctimas son devueltas a sus casas y sus heridas lavadas y cubiertas. El asalto a los desdichados magos se concibe como una forma de poner en marcha una causación puramente mecánica. No se piensa (como ocurre en otras tribus de las Nuba) en matar de rabia a quienes hacen la lluvia ni en castigar su mala intención que ocasiona la falta de lluvia.

Aparentemente los dos hacedores de lluvia operan juntos. También tienen cada cual su asistente, de otra *gens*, cuyo cargo es igualmente hereditario por línea de padre. Si los hacedores de lluvia están sometidos a una obligación de la comunidad, igual le ocurre a ésta recíprocamente: todos los años, al comienzo de la estación lluviosa, todas las mujeres de la aldea trabajan en los campos de los hacedores de lluvia.

Además, hay un gran sacerdote llamado *wornwon* (literalmente «sacerdote de los cereales»), cuyo cargo también es hereditario dentro de la *gens* (la Lrore). Posee una pequeña choza en la que no puede entrar ninguna otra persona y donde hace sus ritos en secreto. No debe encender fuego en esta choza para que los cereales no sean destruidos por el fuego. Una vez al año, en la época de la sementera, sacrifica y consume semipúblicamente un macho cabrío, es decir, junto con el resto de su *gens*. La ausencia de cosechas puede evitarse por los mismos medios radicales que en el caso de las lluvias.

Los otros dos expertos sacerdotales sólo existen entre los fungur, aunque sus servicios son también utilizados en alguna medida por las otras aldeas. El primero de estos sacerdotes es el experto del-león-y-el-leopardo de la *gens* Ltoren, ya mencionado. Supervisa la danza del león, obligatoria si un miembro del clan Ltore mata un león o un leopardo, y

9. Administrativamente, sólo los kao y los fungur tienen jefes propiamente dichos; el cabeza de la aldea nyaro, aunque desciende de los "jefes", es simplemente un "delegado" del jefe kao.

10. Las piedras se describen positivamente como "masculinas", pero el agujero del suelo no tiene asociación sexual.

recibe la cabeza y la piel del león que ofrece todo afortunado cazador de leones. El sacerdote se denomina el *worana-tenen*, que significa «sacerdote de Dios», y la sección de la *gens* a que pertenece, «sección de Dios». Pero no hay explicación de por qué recae este pretencioso título en un cargo relativamente insignificante ni en el grupo donde se elige el cargo. Según algunos informantes, el mismo nombre de la *gens* —la Gran *Gens*— refleja el hecho de que este cargo (nominalmente) supremo recae en ella; pero otros informantes consideran que el nombre tan sólo se refiere al tamaño de este cuádruple grupo.

La *gens* Lrlam de Fungur cuenta con el experto sacerdotal a cargo de la «piedra de jurar» (llamada *leru*) que se utiliza en las ordalías. También los nyaro tuvieron en un tiempo este sacerdote y su magia (aunque entre éstos pertenecía a la *gens* Lriyor). Pero murió hace mucho tiempo sin hijos y su magia y parafernalia se perdieron.

Si las instituciones políticas y religiosas están de esta forma ligadas a la filiación patrilineal, hay un campo de creencias sobrenaturales —la brujería— que queda al margen. La brujería se denomina *kamerge* y, en su forma más suave, corresponde aproximadamente al mal de ojo. La posesión de brujería sólo puede descubrirse por sus resultados y, aunque éstos pueden recomendar precaución respecto al sospechoso de «brujo», no son lo bastante serios como para autorizar medidas en contra o sanciones. El mal de ojo actúa sin tener en cuenta el sexo ni la filiación, y no es hereditario.

El poder de la *kamerge* resulta más siniestro si se ejerce contra quien echa el mal de ojo. Así, el hombre que posee *kamerge* puede utilizarla, con sólo desearlo, contra el querido de su esposa, un pariente que le ha estafado en la herencia, o bien contra cualquier persona que ha abusado de él o le ha maldecido. Si el sospechoso era realmente culpable de la ofensa, morirá; si no, la brujería reaccionará, con efectos igualmente mortales, contra quien ha tenido el mal deseo. De este modo, la *kamerge* es una espada de doble filo, que debe utilizarse con cautela y que se concibe, fundamentalmente, como un agente que castiga con justicia (aunque quizás de forma desproporcionada). El poder de la *kamerge*, además, está sometido a una restricción a primera vista molesta: sólo tiene poder dentro del clan. El temor a la brujería, ausente en la *gens*, perturba de este modo las relaciones dentro del grupo de filiación matrilineal. Esto puede parecer ilógico, incluso en este segmento socialmente menos importante: las sospechas y los temores que tal creencia puede producir operan dentro de un grupo que debe estar unido para el objetivo común de la venganza de sangre y la celebración del último rito funerario. Sin embargo, si esta creencia atribuye poderes siniestros a los parientes matrilineales, éstos sólo son siniestros en el sentido de que exigen una inevitable compensación por cualquier mal cometido contra los parientes matrilineales. En este sentido, pues, la creencia pone de manifiesto la cohesión del clan y probablemente tiende a evitar las ofensas contra el vínculo de la pertenencia al clan. Representa un vínculo de mutua interdependencia en un segmento que, en comparación con el grupo de filiación patrilineal, está menos generosamente dotado de derechos y obligaciones integradores.

Por último debe mencionarse otro campo de actividad relacionado donde la filiación juega un papel subordinado. La comunidad posee expertos en curandería femeninos, llamados *worowallere*, que tratan las enfermedades menores (dolor de cabeza, úlceras, etc.) mediante sangrías. Estos conocimientos de los expertos no se consideran mágicos ni sobrenaturales, sino simplemente una habilidad empírica que puede conseguirse mediante entrenamiento. Aunque es ampliamente hereditario, siendo traspasado de madre a hija, sólo se hereda de forma incidental, en el sentido de que la estrecha asociación entre la madre y la hija permite más fácilmente la perpetuación del oficio. Representa, entre las actividades destinadas a controlar las fuerzas impredecibles de la naturaleza, la única que no se considera genealógicamente determinada. Indirectamente, sin embargo, está relacionada con esta determinación: al estar restringida a las mujeres, el oficio médico agrega peso a la herencia matrilineal.

El doble principio

El principal rasgo sobresaliente de la anterior descripción es la extensa eficacia del factor genealógico en la vida social de la comunidad. Que el sistema político deba estar organizado sobre las líneas de filiación de ninguna manera es notable; es un rasgo familiar de muchas sociedades primitivas. Más llamativo resulta la extensión del factor de filiación en la vida religiosa. Aunque los nyaro tienen sacerdotes, son representantes de segmentos y ejercen su cargo como un derecho y una obligación derivados de su filiación. Además, los poderes mágicos de los sacerdotes sólo representan un sector del abanico de los poderes mágicos que se consideran a disposición de la comunidad, y este abanico más amplio se reparte entre las *gentes* de la misma manera que las distintas tareas militares se reparten en el ejército entre las distintas armas y unidades especiales.

En este reparto de derechos y obligaciones, religiosos y de otras clases, entre los grupos de filiación, los factores patrilineales son evidentemente los que más pesan. La continuidad local del grupo de parientes, a través de la residencia y la herencia de la tierra, está determinada exclusivamente por el factor patrilineal; lo mismo ocurre con la continuidad espiritual, como se manifiesta en el acceso individual a las distintas posesiones sobrenaturales de la comunidad. Sin embargo, la identidad social de los individuos mantiene inequívocamente su carácter doble, y la afiliación patrilineal y la matrilineal se equilibran en muchos campos. En la herencia, las consideraciones utilitarias hacen que el vínculo paterno resulte más importante; pero en este caso cuenta más en cuanto herencia que pasa de hombre a hombre que en cuanto a herencia basada en la filiación por la línea del padre. Cuando las razones prácticas no están a favor de tal herencia completamente unilineal, los lazos matrilineales desempeñan igualmente su papel. En la cohesión del grupo, por último, el segmento matrilineal, menos rico que el patrilineal en tareas colectivas, posee el lazo integrador adicional de la magia *kamerge*.

Que podemos hablar con razón de «equilibrio» lo demuestra la vida en gran medida sin fricciones de la comunidad. Los delitos serios están

ausentes; no se recuerda ningún homicidio ni venganza de sangre; la ordalía podría desaparecer sin dar lugar a ningún vacío de importancia. El control social parece discreto y suavemente eficaz; sin miedo a siniestras sanciones, la exogamia se cumple al parecer sin excepciones. Incluso en los instantes de momentánea pasión, como en las luchas con brazalete, siempre se evitan los extremismos y nunca tienen como consecuencia ninguna enemistad duradera. Yo mismo he sido testigo de la existencia de la pasión momentánea, de que la lucha es fiera y ocasiona heridas que están lejos de ser significantes, pero de que en último término se pueden controlar los ánimos.

El sistema de filiación doble, pues, parece un eficaz mecanismo de control social. Pero sólo una comparación más amplia puede demostrar si tal conclusión está justificada.

II. La sociedad tullishi

En los bordes occidentales de las montañas Nuba, también como avanzada de las tribus nuba y de su cultura, encontramos una comunidad que ha desarrollado un sistema de parentesco muy similar al de los nyaro. Esta comunidad es la pequeña tribu de los tullishi, de unas 3.500 personas, que vive materialmente aislada en la meseta de un alto macizo. Permítaseme resaltar que los tullishi y los nyaro no tienen la menor relación cultural ni étnica.

Asentamiento

Los tullishi están divididos en seis aldeas compactas, situadas unas cerca de otras y dispuestas, aproximadamente, en dos arcos de tres aldeas cada uno, situados a ambos lados de un eje orientado de norte a sur. Esta doble división física en mitad oriental y mitad occidental tiene una enorme importancia para la vida social de la comunidad. Los dos grupos de tres aldeas —Karlenya, Lataro y Tikepa al este; Terdi, Tutu y Lau al oeste— desempeñan roles característicamente distintos en la vida de la tribu, muy parecidos a los de las *gens* entre los nyaro. Lo mismo puede decirse, a un nivel superior, de las secciones dobles, que aparecen como unidades llamativamente simétricas y en muchos sentidos complementarias. Permítaseme esbozar resumidamente la disposición.

La jefatura recae en dos dinastías que toman el cargo alternativamente y se hereda por la línea del padre. El jefe debe residir siempre en la aldea occidental de Terdi. El supremo cargo religioso de la tribu, el de Gran Sacerdote de los Cereales, también lo detentan dos dinastías de forma alternativa, con sucesión patrilineal; recae en dos aldeas orientales, Lataro y Tikepa. El Jefe y el Gran Sacerdote de los Cereales son en muchos sentidos contrapartidas; tienen la misma magia del pendiente de aro sagrado, cuya visión se considera fatal para el otro; así que el jefe y el gran sacerdote no deben encontrarse nunca y, cuando viajen, el uno debe ir hacia el este y el otro hacia el oeste, y nunca pasar al territorio del otro. El otro sacerdote de los cereales reside en Lau, en el oeste, pero tiene un ayudante procedente de Karlenya, aldea del este. Hay

que señalar que para los rituales agrícolas de la tribu se necesita la cooperación de todos los sacerdotes de los cereales. Una de las aldeas del este y otra del oeste practican la circuncisión de los muchachos, cuya práctica está prohibida en las restantes aldeas, donde, se cree, ocasionaría la muerte inmediata. Cada sección, la oriental y la occidental, posee un «hacedor de reyes», cuyos servicios se utilizan para la designación y entronamiento de los nuevos jefes y cuyo cargo, una vez más, se hereda patrilinealmente. Por último, se cree que la sección oriental controla la magia de las langostas y la occidental la magia de la lluvia. Si hay sequía, se sostiene la culpabilidad colectiva de las gentes de las aldeas occidentales y se les acusa de «robar» la lluvia; para combatir este robo mágico, las aldeas orientales atacan a las occidentales en una guerra real y de ninguna manera ceremonial (como he tenido ocasión de comprobar).

Esta suspicacia y hostilidad potencial se ve reforzada por la creencia en la brujería, que sólo es operativa entre la dual división de la comunidad. No obstante, sólo es eficaz entre la gente joven y además se suspende cuando los parientes o las mujeres tienen que atravesar la frontera mágica, para bodas, fiestas funerarias, etc. Sin embargo, a pesar de la suspicacia y hostilidad existe una interdependencia fundamental entre las dos secciones y las aldeas que comprenden: para la magia de la lluvia y de las langostas, para el crecimiento de las cosechas y el gobierno político (que se considera sagrado y mágico), dependen mutuamente la una de la otra y de los agentes sobrenaturales localizados que cada aldea puede proporcionar. Las «aldeas con circuncisión» encajan, si bien de forma más oscura, en el mismo esquema: observan esta costumbre, también considerada mágica, como su propia posesión específica; si bien no han cristalizado las ideas que formulen su beneficio para la comunidad más amplia, la costumbre se considera una obligación (o privilegio) primordial e insoslayable de los segmentos locales en cuestión.

El siguiente esquema resume esta asignación compleja, a la vez que sistemática, de tareas y usos sociales:

Este			*Oeste*		
Aldea	*Institución que recae en la localidad*		*Aldea*	*Institución que recae en la localidad*	
Karlenya	Circuncisión Hacedor de reyes Ayudante del sacerdote de los cereales Gran sacerdote	Magia de las langostas.	Terdi Tutu Lau	Circuncisión Jefatura Hacedor de reyes Gran sacerdote	Magia de la lluvia
Lataro Tikepa					

Filiación patrilineal y matrilineal

Las aldeas están habitadas por parientes patrilineales, es decir, los hijos y los nietos siguen viviendo en la aldea de los padres y abuelos, todo lo cerca posible de sus casas, y el matrimonio es patrilocal. Por tanto, cada aldea contiene una masa de linajes patrilineales, e incluso

su comunidad puede suponer un único linaje indefinidamente ampliado. Sin embargo, no existe la formulación teórica correspondiente. Con excepción del jefe, el hacedor de reyes y el sacerdote de los cereales, nadie puede trazar su genalogía más allá de la tercera generación, o bien se considera que es una genealogía (patrilineal o matrilineal) importante. Como hemos señalado, estos cargos tribales son hereditarios por línea de padre; en la medida en que pueden considerarse un compendio de las tareas sociales socialmente asignadas, la constitución patrilineal de las secciones locales tiene reconocimiento social. En todos los demás aspectos, es una mera realidad física y no social; está absorbida y, como si dijéramos, reducida al anonimato por la identificación local. Para el individuo normal, más allá del pequeño linaje rastreable, la filiación patrilineal no ofrece ninguna determinación de identificación social. Esta únicamente procede del del clan matrilineal, y este aspecto se resalta con la costumbre de llamar a las personas por su nombre de clan en lugar de hacerlo por su nombre propio.

Los tullishi tienen diez clanes (descontando las subsecciones), denominados de la siguiente forma: Kafunya, Karre, Kawe, Kadibenda, Kame, Kadowa, Kamdu, Kasselo, Keffi y Karore.

La pertenencia al clan entraña los siguientes privilegios y obligaciones: exogamia (sancionada mediante males severos pero poco definidos); la celebración de los ritos funerarios colectivamente por el clan; la venganza de sangre, que está prohibida en el clan, en el homicidio entre clanes, de la que se encargan los parientes matrilineales; la regla de que sólo los miembros del mismo clan pueden comer juntos determinados alimentos, aunque esta restricción no se aplica a la familia elemental; por último, dentro del clan, no opera la amenaza de brujería que separa a las dos secciones.

Comparando los derechos y obligaciones sociales que implican la filiación patrilineal y la matrilineal, respectivamente, nos vemos obligados a desenvolvernos en tres niveles distintos. En el primero comparamos el clan matrilineal con el grupo de filiación patrilineal (institucionalmente no prominente). En el segudo, la afiliación materna (que coincide con la afiliación a la línea del clan) con la afiliación paterna. En el tercero, los vínculos con el clan de la madre y los vínculos con el clan del padre.

Adoptando la primera perspectiva descubrimos que todos los derechos y obligaciones propios de los grupos de filiación patrilineal son simbiótico-diacríticos por naturaleza, mientras todos los derechos y obligaciones ligados al clan son sincréticos. Hay dos excepciones: la exogamia del clan, en esta comunidad casi completamente endógama, se superpone a la interdependencia simbiótica (véase más arriba, p. 370, n. 7); y las luchas por la lluvia entre las secciones duales manifiestan a la vez el principio sincrético y el simbiótico. Pues en las incursiones de la sección oriental en la occidental, los individuos de la primera actúan colectivamente; sin embargo, al hacerlo se limitan a ejercer una prerrogativa que recae en el (teóricamente) linaje patrilineal, como también es el caso del presunto abuso de la magia de la lluvia que combaten.

El segundo punto de vista se ocupa de las instituciones del matrimo-

nio y la familia. En este caso, las influencias paterna y materna se equilibran. Los niños recién nacidos reciben un nombre que expresa el orden de nacimiento de la misma madre, y la madre desempeña un papel mucho mayor que el padre en la educación. El precio de la novia de los hijos, por otra parte, suele pagarlo el padre, aunque es optativa la ayuda financiera del hermano de la madre. En caso de viudez se recomienda, pero no es estrictamente obligatorio, el levirato con el hermano de ambos padres, el hijo de la hermana o algún otro pariente matrilineal del marido. Pero las viudas ancianas que no pueden volverse a casar regresan a la localidad y la casa de su padre. Por último, la afiliación paterna constituye una exención de las evitaciones de comida entre clanes.

En la herencia, se combinan la afiliación materna y la paterna según una pauta algo complicada. Consideremos en primer lugar las propiedades del varón. La casa, la parcela cultivable de la casa y los campos de las tierras llanas son heredados por los hijos varones o bien, en segundo lugar, por las hijas o los nietos. Todas las propiedades muebles de un hombre pasan a sus parientes matrilineales: hermanos de ambos padres, hijos de las hermanas, hermanas, hijas de las hermanas o hijos de las hermanas de la madre. La categoría de las propiedades que se heredan matrilinealmente también incluyen los animales, las tierras de las laderas de las colinas y las cosechas que todavía están en los campos o almacenadas en los graneros. Las propiedades de la mujer se reparten entre sus hijos e hijas.

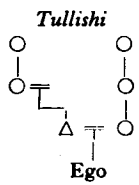
Por tanto, la herencia no pasa de hombre a hombre y de mujer a mujer, y el punto de vista utilitario de que determinadas propiedades son más adecuadas para uno u otro sexo tampoco priva. No obstante, se introduce en la práctica cuando, en la herencia de las tierras, las mujeres (es decir, las hermanas) actúan como depositarias de sus descendientes varones. A primera vista, la división entre la herencia paterna y materna puede parecer equilibrada; en la práctica da lugar a varias incongruencias. En primer lugar, los hijos pierden el derecho sobre las tierras de las laderas de las colinas de sus padres, que a veces suponen la mayor parte de la propiedad en tierras, y heredan en su lugar las tierras del hermano de la madre, que pueden quedar al otro lado de la colina, en la «tierra prohibida». Esta dificultad se reconoce y se supera de dos formas: mientras todavía vive, el padre puede «vender» una de sus parcelas de la ladera (nunca más) a su hijo por un precio nominal; o bien la venderá el heredero de la tierra, de nuevo por una pequeña suma nominal, a su desposeído primo.

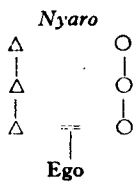
En segundo lugar, la esposa y los hijos pequeños se quedan sin sostenimiento, puesto que todo el cereal del padre pasa a sus parientes matrilineales (es decir, al hijo de su hermana). Esta incongruencia se resuelve mediante el matrimonio de levirato de la viuda y por la obligación del heredero de adoptar a los huérfanos y llevárselos a su casa. Se aprecia aquí un cambio de afiliación: los huérfanos no son cuidados por sus parientes patrilineales ni matrilineales, sino por los parientes matrilineales (es decir del clan) de su padre, una relación oblicua sobre la que volveremos más adelante.

En tercer lugar, todos los regalos o beneficios económicos que, du-

rante su vida, entrega el padre a sus hijos significa una deducción de la futura herencia que puede esperar el hijo de la hermana. De este hecho son completamente conscientes los hombres y las consecuencias potenciales se dejan sentir mucho. A consecuencia de ello las relaciones entre un hombre y su hermana, o entre sus hijos e hijas, se amargan con suspicacias y celos, y muchas veces desembocan en serias peleas y duradera hostilidad. La sociedad tullishi no ha desarrollado medios para superar estos conflictos.

Nuestra última aproximación se refiere a la yuxtaposición del clan de la madre y el del padre. Se manifiesta, sobre todo, en las reglas que prohíben el matrimonio en el propio clan y en el clan del padre. He llamado a este vínculo con el grupo de filiación matrilineal del padre una relación «oblicua»: con este término quiero expresar la ruptura de la línea de filiación directa que implica esta doble afiliación de clan. Puede ejemplificarse mejor comparándola con el sistema de doble filiación «directa» que existe entre los nyaro; si este sistema valiera también para los tullishi, las reglas de la exogamia se aplicarían también al clan materno y al grupo local. Que no valgan se debe, fundamentalmente, a la ausencia de reconocimiento social, es decir, de reconocimiento en términos de filiación, del grupo local. De este modo, en las reglas tullishi el individuo considera sus evitaciones matrimoniales centradas en la madre de su madre y de su padre, no en su madre y en su padre, en otras palabras, centradas en su clan y en el clan de su padre. Esta oblicuidad puede visualizarse en los siguientes diagramas:





Mito del origen

Ahora bien, esta oblicuidad en la concepción de la filiación se hace consciente, sobre todo, en el mito tribal del origen. Como inmediatamente comprenderemos, juega un papel extraordinariamente importante en la vida social de la comunidad. El mito, resumidamente, es éste. Los antepasados de la tribu fueron un hombre y una mujer que salieron de una calabaza [11]. Tuvieron una numerosa descendencia, pero más tarde se pelearon y se separaron; el hombre, con parte de los hijos, ocupó la parte oriental de la colina; la mujer, con otra parte de la descendencia, la occidental. Por odiarse mutuamente, el hombre y la mujer prohibieron a sus hijos que se visitaran unos a otros, por miedo a que el otro cónyuge los embrujara. De este modo se produjo la división local dual. Los

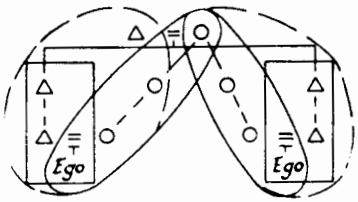
11. Uno de los clanes tullishi se denomina "calabaza", *kafunya*; incidentalmente, es el único clan lingüísticamente identificable.

hijos que permanecieron con el padre se hicieron numerosos, fuertes y agresivos; los hijos que siguieron con la madre fueron menos prolíficos, menos fuertes y de carácter sumiso y apacible. Esta diferencia todavía se tiene por cierta, y que tal creencia mítica ha configurado de hecho el aspecto de la gente es claramente visible en el comportamiento de los grupos locales: la sección «macho» oriental se comporta de forma despótica, ruda y muchas veces rebelde, y se espera que se comporten de esta forma, mientras que la sección «hembra» occidental es más dócil y nunca agresiva de forma espontánea. Los ataques del grupo oriental contra el occidental en los casos de sequía representan una ocasión institucionalizada para manifestar esta presunta diferencia hereditaria de temperamento.

El análisis del mito revela cierto número de creencias socialmente relevantes, en el sentido de que amplían y reinterpretan el alineamiento de filiación existente. Para empezar, el mito del origen presenta un reconocimiento ideológico de un rasgo del alineamiento de la filiación que el sistema social no reconoce: el mito acepta la coexistencia de la afiliación paterna y la materna, y el fundamento patrilineal de la agrupación local. Sin embargo, lo hace de forma incoherente con la realidad. En el mito, la asociación con el padre y la madre se hace según criterios de identidad de grupo; en la realidad, las secciones locales duales derivan su identidad social de la madre y su identidad y continuidad material del padre. El resultado es un alineamiento de filiación ficticio y «oblicuo» de la misma clase que el sistema de reglas matrimoniales que hemos encontrado en la tribu. En este último, el alineamiento directo por el lado de la madre (madre-madre-madre) contrasta con el alineamiento oblicuo del lado del padre (padre-madre-madre). En el mito, la sección oriental («macho» o del padre) deriva su continuidad material de la línea padre-madre... padre, y la sección occidental («hembra» o de la madre) de la línea padre-padre... madre; inversamente, en la identidad social (es decir, de clan) la sección oriental aparece, en la genealogía mítica, como una línea oblicua (madre-madre... asociación con el padre), y en la occidental como una línea directa (madre, madre... asociación con la madre). Esto puede verse con claridad en el siguiente diagrama:

Antepasados míticos

Sección oriental



Sección occidental

(Los óvalos de línea continua muestran la afiliación al clan; los óvalos de línea discontinua, la división local dual interpretada en términos de afiliación mítica; los rectángulos muestran la afiliación concreta subyacente a la división local dual.)

Al hablar de alineamiento de filiación «oblicuo» en que la afiliación unilineal se rompe o desvía, estamos definiendo una pura organización estructural visible para nosotros, mediante el análisis de los métodos del grupo para trazar la filiación. Pero el alineamiento de la filiación que se manifiesta en el mito también aparece como un contenido de los entendimientos de las personas y como un determinante consciente de sus comportamientos. Y aquí notamos que, a partir del alineamiento en términos de filiación, surge un nuevo alineamiento, a saber, en función del sexo. La yuxtaposición padre-madre se convierte en yuxtaposición hombre-mujer. La ideología consciente del comportamiento adscribe a los grupos de filiación míticos características temperamentales concebidas como típicas de los sexos; formula una herencia contrapuesta que manifiesta la polaridad y el antagonismo de los sexos. Piénsese en la tradicional hostilidad y suspicacia por la brujería que separan la sección «varón» de la «hembra»; la permitida agresividad de la sección «varón»; y la supuesta malevolencia de la sección «hembra» en las discusiones por la lluvia. Este aspecto necesita un análisis más amplio.

Antagonismo de los sexos

Hasta cierto punto, el antagonismo de los sexos manifiesto en el mito tan sólo refleja el antagonismo que penetra toda la vida social real: así como el grupo «hembra» tiene la reputación de privar al grupo «macho» de la lluvia, así la hermana del hombre priva a los hijos de éste de su sostenimiento económico en la herencia. La hostilidad y suspicacia que puede observarse en la vida diaria entre las mujeres y los hijos de sus hermanos se transfiere al plano de la rivalidad de sexos míticamente otorgada.

Permítaseme resaltar que estos motivos de conflicto, sea a escala tribal o familiar, suponen una falta de ajuste ampliamente perceptible. Las frecuentes peleas por la herencia y las periódicas disputas por la lluvia sólo son dos de sus manifestaciones. La violencia ahí permitida penetra en todos los aspectos de la vida del grupo; el homicidio y la venganza de sangre son frecuentes. Igual sucede con los abiertos celos de los maridos, que se dirigen tanto contra la esposa como contra el amante. Puede verse aquí que la situación relativa del hombre y la mujer en el mito se concibe como la inversa de esa situación en la realidad. En el mito, la sección «varón» es agresiva, despótica y dominante, y la sección «hembra» débil, sumisa y dócil. Nada más lejos de la verdad. La mujer tullishi es dominante e independiente: se encarga de la educación de sus hijos; es ella quien decide cuándo están lo bastante crecidos para arriesgarse a los peligros de la frontera mágica entre el este y el oeste; es ella quien guarda cuidadosamente sus derechos a la herencia y en las disputas a que la herencia da lugar es ella, y no el hombre, la parte agresiva.

Esta contradicción puede ser consecuencia de una de estas dos cosas: o bien la polaridad varón-hembra tal como se presenta en el mito es un reflejo de la concreta situación de parentesco que existió alguna vez pero que ya no es así, o bien puede ser una reacción contra una situación real contraria, una compensación ideológica por lo que se vive como una frustración, una «realización de deseo». La primera posibilidad debe

descartarse, pues la estructura de filiación matrilineal tal como existe, y desde que ha existido en la tribu, ya adscribe a la mujer un papel dominante, y no sometido, en la vida de parentesco. Por tanto, la segunda posibilidad debe ser la acertada.

Pero aquí percibimos que el mito no representa simplemente una realización de deseo que compense la frustración de los varones; también la proyecta sobre un grupo distinto, de carácter no sexual. Transfiere el antagonismo varón-hembra a dos secciones que incluyen ambas hombres y mujeres, y que se reclutan ambas a través de la filiación por línea masculina. Puede sostenerse que si el mito no lo hiciera así, si hubiera contrapuesto al varón dominante con la hembra sometida, hubiera dibujado una situación en flagrante contradicción con la realidad. Mediante la transferencia, el mito soslaya este conflicto total con la realidad; además, sitúa el antagonismo sexual en una relación —entre las secciones duales— donde se permite su realización y catarsis. Este doble motivo psicológico oculto tras la construcción del mito, la «realización de deseo» y la «transferencia», es lo que da lugar a la incongruencia entre el mito de la filiación y el verdadero alineamiento de la filiación.

Supongo aquí, en primer lugar, que el mito es fundamentalmente obra del hombre; y en segundo lugar, que ha habido un proceso genético en marcha operando según una de estas líneas:

estructura de parentesco matrilineal → resentimiento de los hombres
resentimiento de los hombres → mito
mito → hostilidad entre las secciones duales

El primer supuesto se basa en el hecho de que, en la vida religiosa de la tribu, los hombres son quienes representan el elemento activo. El segundo supuesto, desde luego, es puramente especulativo; pero es una especulación basada en mecanismos psicológicos bien demostrados. Sin embargo, este proceso genético deja sin explicar un desajuste inicial: la estructura de parentesco matrilineal que impide el adecuado reconocimiento del factor paterno. En mi interpretación, pues, los tullishi se desviaron en algún momento del proceso de evolución de su sistema de filiación.

Sin embargo, ¿dónde exactamente se produce la desviación? «Adecuado» es un término relativo; si entre los tullishi es inadecuado el reconocimiento del factor paterno, esto se debe a que determinados derechos se presuponen. Los derechos de reconocimiento de la filiación paterna no existen *a priori*. Deben haber sido creados por la misma estructura social que falla en reconocerlos. De este modo, la sucesión matrilineal choca, no con el alineamiento patrilineal *in abstracto*, sino con el alineamiento patrilineal ya asociado con la rígida patrilocalidad, sin la escapatoria —conocida en muchas sociedades matrilineales— de la adopción o cambio optativo de residencia. La herencia matrilineal se vuelve injusta cuando se entrecruza con la herencia patrilineal en el mismo campo. La identidad social derivada de la línea de la madre se traduce en un mal aceptado dominio materno en el grupo doméstico o comunidad local, que es por otra parte de orientación patrilineal.

El término «inadecuado» debe, pues, interpretarse como «inconsistente». La «desviación» del sistema de filiación tullishi radica en su evolución inconsistente, en haber nutrido los derechos patrilineales y no haberlos satisfecho.

Esto no tiene tanto de círculo como podría parecer. Pues, aunque en el estricto sentido de la filiación los derechos patrilineales no existen *a priori*, los derechos paternos, considerados como derechos de los hombres contra el sexo femenino, sí existen: nacen de los impulsos y respuestas, del conflicto de sometimiento y dominación, inherente a las relaciones sexuales y procreativas. La polaridad sexual, como si dijéramos, es un *a priori*. Es el punto de apoyo de Arquímedes en este universo de interacción social. Desde esta perspectiva, creo yo, debemos aproximarnos al problema.

III. Conclusión

La sociedad tullishi no ha desarrollado ni siquiera un reconocimiento de ambos factores de filiación, de tal forma que la polaridad sexual ha surgido como una fuerza autónoma y mal regulada cuya actividad es visible en el abierto desajuste del grupo. La otra sociedad que examinábamos, la nyaro, carece de tal desajuste y, también, de pronunciado antagonismo entre los sexos; pero en este caso el reconocimiento es completo y está garantizado para ambos factores de filiación. El sistema social nyaro parece, pues, ser un éxito donde el sistema tullishi es un fracaso.

Evidentemente, hay otros muchos sistemas sociales —todos los sistemas de filiación unilineal— en que no se admite tal reconocimiento parejo y sin embargo carecen de semejante antagonismo entre los sexos y de desajuste. Ahora bien, la polaridad sexual es un *hecho físico dado*; el alineamiento paterno y materno representa dos de sus tres posibles elaboraciones sociales, siendo el sistema de filiación dual la tercera. En los sistemas unilineales simples, la polaridad sexual, considerada desde el punto de vista de la filiación, es un factor de segundo plano: tales problemas pueden resolverse fuera del campo de la organización de la filiación. En un sistema de filiación unilineal completamente doble, como el de los kao-nyaro, la polaridad sexual emerge con el alineamiento de filiación. En los sistemas de filiación unilineal doble incompleta de los tullishi, la polaridad sexual se mantiene a mitad de camino entre estos dos extremos: existe en el primer plano de la organización de la filiación, pero no coincide con ésta. Bien pudiera ser que dentro de determinados límites (que a continuación describiremos) el sistema de doble filiación ofrezca la solución más adecuada a este problema: cómo absorber la polaridad sexual y de este modo neutralizar la fuerte tensión social potencial. La «desviación» inicial de los tullishi parece consistir en haber intentado esta «tercera» solución, pero haber fallado en el intento.

Este fallo no explica por sí solo el desajuste de los tullishi en com-

paración con la bien equilibrada sociedad kao-nyaro. Un breve examen de las principales diferencias culturales que separan a estos grupos mostrará lo que quiero decir.

Entre los kao-nyaro, las reglas de conducta que ligan a los segmentos funcionan sin la amenaza de sanciones sobrenaturales, mientras que entre los tullishi el quebrantamiento de las restricciones alimenticias o de las reglas de exogamia se asocia con una misteriosa enfermedad. Entre los tullishi también encontramos magias vinculadas a segmentos, como la circuncisión en dos segmentos, que acarrea la muerte a los demás segmentos que traspasen este uso reservado. Entre los nyaro la brujería representa esencialmente una justa venganza y, por tanto, se limita a sancionar las obligaciones dentro del clan; entre los tullishi la brujería es claramente malintencionada, pero el clan proporciona un santuario. En otras palabras, entre los nyaro la brujería opera dentro del segmento cuya unidad resalta; entre los tullishi opera contra todos los segmentos que no son aquel cuya unidad resalta. Entre los nyaro la herencia satisface las exigencias de la doble filiación, si bien reconoce el aspecto utilitario de la herencia patrimonial; entre los tullishi los dos principios chocan, superponiéndose la afiliación a la herencia masculina. En consecuencia, los hombres excluidos de la línea de la herencia padecen serias privaciones e inevitablemente son colocados en situación de rivales frustrados e incómodos.

Estos diversos rasgos muestran el funcionamiento de dos factores. En primer lugar, la maquinaria que regula las relaciones dentro del grupo de los kao-nyaro no entraña ninguna amenaza mágica ni apela a ningún castigo misterioso; en segundo lugar, no entraña hostilidad hacia el exterior, contra individuos situados fuera del círculo de relaciones establecidas. En el caso de los tullishi ocurre lo contrario. El primer factor opera de tal forma que recae un mayor peso emocional en las observaciones de la conducta del grupo. Esto parece ser coherente con la mayor carga emocional y conflictiva de la atmósfera de los tullishi, de la que constituye otra manifestación su estructura social con mayor énfasis en el antagonismo sexual. El segundo factor, la actitud de hostilidad hacia el exterior creada por la unidad dentro del grupo, en alguna medida participa siempre en cualquier formación de grupos. La cohesión dentro del grupo o del segmento del grupo significa siempre un distanciamiento de los grupos o segmentos con los que coexiste. La concentración de los miembros del grupo alrededor de su unidad siempre significa un cierto extrañamiento, e incluso antagonismo, con respecto a quienes «no pertenecen». Este coeficiente negativo de cohesión social varía ampliamente en las distintas sociedades; entre los nyaro es mínimo, entre los tullishi máximo.

Entre los tullishi, una vez más, es coherente con la tensión emocional que impregna todo el comportamiento del grupo. No podemos ir más allá de señalar esta coherencia cultural y psicológica. Si la aparición de la alta tensión emocional de los tullishi procede de la estructura social con su «desviación» inicial y núcleo conflictivo, o si la estructura cargada de conflictos surge de una mentalidad emocionalmente sobrecargada, es un problema que no podemos resolver únicamente a partir

de la observación social, y que tal vez no pueda resolverse de ninguna forma.

Pero hay que plantear dos últimas preguntas. Una es: ¿El antagonismo sexual y el coeficiente negativo de cohesión social son variables independientes? La otra: ¿Por qué sólo dos grupos de entre tantas tribus de las nuba han desarrollado, o intentado desarrollar, el sistema de filiación dual?

1. Por lo que abarcan mis datos sobre las nuba, el pronunciado antagonismo sexual y la hostilidad hacia el exterior concomitante a la cohesión de los segmentos son factores variables independientes. Diez de las doce tribus de las nuba sin sistema de filiación doble que he estudiado sólo tienen uno u otro de ellos. La presencia de ambos debe entrañar una predisposición hacia los penetrantes sentimientos de hostilidad y suspicacia. Pero sólo en dos tribus, la moro y la korongo (no teniendo en cuenta la tullishi) cristaliza esta predisposición en ambas pautas de comportamiento. De este modo, un factor solo no parece suponer más que una potencialidad, y nada más.

2. La segunda pregunta es mucho más difícil de contestar, si es que es posible contestarla. En anteriores estudios sobre los sistemas de filiación doble, sus implicaciones sociales se han calculado sobre todo en función de los derechos y obligaciones familiares, tales como los derechos a la sucesión y las lealtades de parentesco. Las estructuras sociales aquí estudiadas sugieren que al menos hay otro aspecto que puede ser relevante. Se trata de la forma en que los derechos y obligaciones sincréticos y diacrítico-simbióticos recaen en el grupo de filiación. En el sistema unilineal ambos están unidos; en los tullishi y los nyaro se dividen entre los segmentos patrilineales y matrilineales. Permítaseme formular esta diferencia estructural en términos de conciencia individual. La afirmación «somos uno, en el sentido de que somos distintos del resto y hacemos distintas aportaciones al bien común» sólo se aplica al segmento patrilineal; la afirmación «somos uno, en el sentido de que colaboramos con los demás» sólo se aplica al segmento matrilineal [12].

Ahora bien, se ha demostrado que incluso en los grupos de filiación estrictamente unilineal incluyen determinados derechos y obligaciones de parentesco «bilaterales». Estos siempre son formas de cooperación —es decir, actividades sincréticas— y no actividades diacríticas. Lo mismo cabe decir en el caso de las tribus de las nuba. Las doce tribus con sistemas de filiación unilineales presentan esta orientación bilateral. En todos los grupos matrilineales las relaciones paternas también cuentan con importantes derechos y obligaciones, y en los grupos patrilineales esto es cierto para los parientes maternos. Entre los nuba, además, la orientación de doble parentesco va más allá de los lazos familiares que se extienden a ambos padres. Este hecho se manifiesta de forma positiva en términos del clan (o de la *gens*), es decir, en términos del mismo alineamiento de filiación «oblicuo» que encontramos en los tullishi. De este modo, todas

12. Una vez más, la exogamia es una excepción, siendo válida en ambos segmentos. Esto es coherente con la naturaleza ambigua de la exogamia que antes hemos explicado.

las tribus nuba tienen doble exogamia[13]. En dos grupos especialmente, los otoro y los heiban, se resalta mucho el vínculo de la doble filiación. Entre los otoro, por ejemplo, la venganza de sangre es una obligación colectiva de la *gens*; pero la obligación de sustituir a la víctima con una pariente o una mujer —cuyo arreglo puede sustituir a la venganza de sangre— recae sobre la *gens* materna del culpable. Entre los heiban cada individuo tiene un «número opuesto» entre las mujeres de la *gens* de su madre, con la que debe cooperar en las ocasiones rituales importantes.

Las dos tribus, pues, y en menor grado también otras, parecen haber hecho algún progreso hacia la separación del aspecto diacrítico-simbiótico (limitado al grupo de filiación paterno en exclusiva) y el aspecto sincrético (que se extiende bilateralmente), lo que los nyaro y los tullishi han llevado al límite[14].

Debe señalarse aquí que los otoro y los heiban comparten con los kao-nyaro unos cuantos términos de parentesco[15]. Los vínculos son demasiado débiles para permitir sacar deducciones de un posible origen común de los sistemas de parentesco. Pero incluso si pudieran hacerse tales deducciones, seguiríamos sin poder decidir si el sistema nyaro debe considerarse un prototipo del que se ha desviado el otoro-heiban, o si el nyaro representa un desarrollo especial que no han intentado otras tribus. Una situación todavía más equívoca caracteriza a los tullishi; pues al lado de esta tribu, una tribu íntimamente afín en lengua y rasgos culturales —la pequeña tribu de los kamdang— tiene un sistema de filiación matrilineal estrictamente unilineal.

Pero quizás los tullishi y los nyaro tengan características culturales que no se encuentran entre las demás tribus, posibles de poner en correlación concluyente con la distinta estructura social. Ambas son grupos pequeños (aquí consideramos que los nyaro constituyen un mismo grupo con los kao y los fungur); pero existen otros grupos pequeños entre los nuba sin el rasgo crucial, y en otros lugares de Africa lo comparten tribus grandes, como la de los ashanti. Tanto los nyaro como los tullishi tienen un sistema de clanes simbiótico, pero también lo tienen diversas tribus nuba, grandes y pequeñas. Por último, ambas están materialmente aisladas y no practican el intercambio de matrimonios con el exterior en número considerable; pero también ocurre así en las tribus nuba con sistemas de filiación unilineal.

Sin embargo, estos tres aspectos combinados alcanzan relevancia: la

13. Los otoro, entre quienes ha desaparecido completamente la exogamia, son una excepción. Pero hay buenas razones para suponer que la doble exogamia se practicaba incluso hace tan sólo dos generaciones.

14. En el sistema dual de los ashanti esta separación parece ser, a la vez, menos extremada y basada en un principio inicialmente distinto. En este caso, los derechos y obligaciones sincréticos parecen limitarse a los segmentos matrilineales, mientras que las actividades diacrítico-simbióticas (es decir, las asociaciones totémicas y los tabús alimenticios) se extienden sobre ambos grupos de filiación. Por lo que alcanzan mis conocimientos, nunca se ha intentado una división dual de los rasgos sincréticos y diacríticos en la que cada alineamiento de filiación implique una parte de ambos. Quizás tal división anularía completamente la segmentación unilineal.

15. El término para *gens* es *eridh* entre los kao-nyaro y *erido* entre los otoro; el término para suegros es *nwuna* entre los kao-nyaro y *nuna* entre los otoro y los heiban.

relevancia de factores limitativos. El matrimonio indiscriminado con el exterior combinado con el sistema patrilocal y de parentesco dual debe tender a confundir la yuxtaposición de los segmentos patrilineales y matrilineales; pues mientras que los primeros permanecerán inmutables y limitados a una comunidad, los segmentos matrilineales, con su connotación sincrética, aumentarían azarosamente y extenderían su colaboración sobre distintas comunidades. En otras palabras, las personas que llevan la «enseña» de la unidad y cooperan para el bienestar de su tribu se irían volviendo cada vez más diferenciadas de quienes cooperan por los derechos y obligaciones de parentesco[16]. Además, en un grupo demasiado grande para que los miembros se encuentren constantemente y tengan contacto con las distintas tareas colectivas, los segmentos definidos por tal integración dividida tenderían a resultar ineficaces; la cooperación por el parentesco, al abarcar a individuos que rara vez se encuentran, no tendría tan siquiera una unidad externa de características diacríticas para sostenerla, ni se duplicaría en las tareas simbióticas normales.

Permítaseme apoyar mi hipótesis con estas pruebas: de las catorce tribus nuba cuya concreta estructura he recogido (por lo menos en los rasgos esenciales), sólo la nyaro y la tullishi presentan los tres rasgos «delimitativos» combinados, como se ve en el cuadro siguiente:

Tribu	*Población*	*Aislamiento social*	*Estructura simbiótica*
Otoro (p)	40.000	—	—
Haiban (p)	2.000	—	—
Tira (p)	8.000	—	+
Moro (p)	20.000	—	+
Korongo (m)	14.000	—	—
Mesakin (m)	6.000	—	—
Dilling (p)	7.000	—	+
Koalib (p)	20.000	—	—
Kadura (p)	7.000	—	+
Nyima (p)	37.000	—	—
Miri (m)	14.000	—	—
Kamdang (m)	1.500 (?)	—	—
Tullishi (mp)	3.500	+	+
Nyaro (mp)	2.000	+	+

Los signos + indican presencia y los signos — ausencia del rasgo en cuestión; (m) grupos matrilineales, (p) grupos patrilineales.

Volviendo a nuestra hipótesis. Se verá, pues, que la adecuación del sistema de filiación doble para absorber la polaridad sexual se equilibra con la separación de los dos conjuntos de derechos y obligaciones que

16. Desde un punto de vista distinto, considerando los derechos y obligaciones de parentesco, el profesor Radcliffe-Brown pone igualmente en correlación la aparición de los sistemas de filiación unilineal con el cambio de endogamia local a exogamia. Pues cuando el matrimonio va más allá del "grupo corporativo", la sucesión completamente bilateral de los derechos y obligaciones de parentesco resultarían demasiado confusos para que pudiesen funcionar (*Iowa Law Review*, XX, 1935, pp. 300-1).

parecen diseñados para reforzarse mutuamente. Contra la eficacia de una esfera debe situarse la debilidad de otra, con el peligro de desintegración en cuanto el grupo se haga lo bastante grande y deje de estar socialmente aislado. El tamaño y el relativo aislamiento de los grupos parecen delimitar las posibilidades de éxito de este experimento social[17].

Propongo que, de hecho, se considere el sistema de filiación doble como un «experimento». La «tercera solución», como la he llamado antes es un experimento en el sentido que tienen de tal esas especies biológicas surgidas en el curso de la evolución, pero que más tarde son abandonadas y sufren una solución de continuidad. El motivo que hay detrás de la aparición de tales «especies» sociales es la absorción de la polaridad sexual en la estructura de la filiación. Hasta cierto punto, todas las sociedades traicionan la presencia del motivo. Por el momento, no podemos decidir si la tendencia a probar suerte en el experimento es más pronunciada en las montañas nuba que en otras regiones culturales.

17. El hecho de que también exista un sistema de filiación doble en la gran tribu de los ashanti, desde mi punto de vista, no contradice la hipótesis que acabo de exponer. El reino de los ashanti surgió de una fusión de varias comunidades pequeñas, donde debió crearse el sistema de filiación doble. Pero en el reino de los ashanti es vago y está mal definido, casi eclipsando el alineamiento matrilineal al patrilineal. Propongo, pues, que esta decadencia se ponga en correlación con la expansión del grupo dentro del cual son válidos los lazos de parentesco. Entre los yakö, ya se han puesto claramente de manifiesto las dificultades que implica el sistema de filiación doble. Significativamente, son superadas mediante la adopción muy practicada del clan en la *gens*, es decir, la adopción de los hijos de la hermana en los grupos de filiación patrilineales del hermano de la madre (véase D. Forde, *op. cit.*). Este artilugio genealógico puede considerarse un indicador de la tendencia hacia una última reducción del sistema unilineal doble al simple.

E. E. EVANS-PRITCHARD

EL PARENTESCO Y LA COMUNIDAD LOCAL ENTRE LOS NUER

INTRODUCCIÓN

Ya he dedicado varios artículos al matrimonio nuer [1], y por tanto no me ocuparé de nuevo del tema en este ensayo, limitándome a tratar algunos rasgos del parentesco entre los nuer. En otra parte he descrito el marco ecológico y político [2].

Los nuer son un pueblo nilota de unas 200.000 almas que vive en los terrenos abiertos de la sabana próxima al Nilo y sus afluentes del Sudán anglo-egipcio. Fundamentalmente, son un pueblo ganadero, cuyos flujos y reflujos de su vida trashumante sigue las alternancias de las estaciones seca y húmeda. Están divididos en cierto número de tribus, los grupos políticos más extensos de su sociedad, y estas tribus se segmentan en secciones y subsecciones que corresponden estructuralmente a los linajes de los clanes predominantes en cada territorio tribal. En *Los Nuer* he descrito la forma de segmentación en grupos políticos y de filiación y he intentado poner de manifiesto los principios subyacentes. En ese libro omití todas las referencias que no fueran mínimas al sistema de parentesco porque, creí, y todavía sigo creyéndolo, que la estructura política presenta problemas que es mejor investigar al margen de las relaciones sociales de otra clase.

En *Los Nuer* simplemente afirmaba que la aldea es el grupo corporativo más pequeño de rango político entre los nuer y que, al leer mi

1. "Some Aspects of Marriage and the Family among the Nuer", *Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft*, 1938 (reeditado en Rhodes-Livingstone Institute Paper, n.º 11, 1945); "Nuer Bridewealth", *Africa*, xvi, 4 de octubre de 1946, pp. 247-57; "Bridewealth among the Nuer", *Afr. Studies*, vi, 4 de diciembre de 1947, pp. 81-8; "Nuer Marriage Ceremonies", *Africa*, xviii, 1 de enero de 1947, pp. 29-40; "A Note on Courtship among the Nuer", *Sudan Notes*, xxviii, 1947, pp. 115-26; "A Note on Affinity Relationship among the Nuer", *Man*, ii, enero de 1948, pp. 3-5; "Nuer Modes of Address", *Uganda Journal*, xii, 2 de teptiembre de 1948, pp. 166-71; "Nuer Rules of Exogamy and Incest", *Social Structure*, 1949.

2. *The Nuer*, 1940. Allí se da una bibliografía. (Trad. cast. *Los Nuer*, Anagrama. Barcelona, 1977.)

descripción de su estructura política, el lector debería dar por supuesta la red de lazos de parentesco y afinidad del interior de la aldea. Ahora debo pedirle que recuerde que, aunque aquí describo relaciones entre personas dentro de las comunidades locales sin volver a describir la estructura política más amplia, las comunidades dentro de las que funcionan estas relaciones y a las que estas mismas mantienen constituyen las unidades básicas de esa estructura. También debo dejar en claro, a la vista de la considerable literatura sobre linajes que ha aparecido desde entonces, que en *Los Nuer* me interesaba fundamentalmente por la relación de la segmentación del clan con la segmentación tribal y, por tanto, al tratar de los linajes concedía primordial atención a la forma sistemática que presenta su estructura cuando se coordina con la estructura tribal o política. Para evitar malentendidos, quizás sea deseable resaltar que en Nuerland también existen pequeños linajes que tienen menos ramas y menos profundidad que los clanes dominantes a los que dediqué especial atención en mi libro. Estos grupos de filiación menos sistematizados pueden asociarse con comunidades locales más pequeñas que la tribu y sus segmentos más amplios, pero sólo se asocian con éstas en función de la estructura tribal como conjunto a través de la relación con su clan dominante, y muchas veces no se asocian en absoluto con las comunidades locales. Este hecho resultará patente en la siguiente descripción.

Aldeas y campamentos

La aldea (*cieng*) es un grupo corporativo con sentimiento de solidaridad. Aunque sus miembros tienen contacto con las personas de las aldeas vecinas, e incluso de otras secciones de la tribu y de las tribus adyacentes, la mayor parte de sus actividades se llevan a cabo dentro de la propia comunidad de aldea y sus lazos más fuertes son con los demás miembros de ésta. Los nuer sienten gran afecto por sus hogares y, a pesar de sus costumbres errabundas, los hombres nacidos y criados en una aldea es probable que vuelvan a ella incluso en el caso de vivir durante varios años en otro lugar. Los habitantes de la aldea luchan codo con codo para defenderse y atacar, y se apoyan mutuamente en las venganzas. Cuando sus jóvenes participan en las danzas del distrito, lo hacen en formación de combate (*dep*), cantando su especial canto de guerra, y se mantienen juntos durante las danzas, por si algún incidente pudiera dar lugar a una lucha, pues a veces ocurre que cuando los grupos de danzantes de distintas aldeas combaten en duelo, su representación se transforma en lucha y las lanzas ocupan el lugar de los palos. Los habitantes de la aldea también tienen estrechas relaciones e intereses económicos comunes que hacen de la aldea una corporación que posee comunitariamente sus tierras cultivables, abastecimientos de agua, charcas de pesca y tierras de pastos; se habla de la propiedad en términos del linaje con que la aldea se identifica socialmente. Sobre todo en las aldeas pequeñas, hay mucha cooperación en el trabajo y mucha distribución de los alimentos. Al comienzo de la sequía los aldeanos pueden desperdigarse para

acampar alrededor de distintas charcas de la maleza y algunas familias, e incluso agregados mayores de parientes, pueden pasar la estación seca con parientes de distintas aldeas; pero el desperdigamiento es temporal y, por regla general, las familias que viven en la misma aldea durante la época de lluvias comparten el mismo campamento de rebaños (*wec*) en el momento cumbre de la sequía.

Sin embargo, a pesar de los muchos contactos mutuos y de la acción concertada en sus relaciones con otras aldeas, pueden existir rivalidades entre los miembros de las distintas partes de una misma aldea. Esto resulta más perceptible en las aldeas mayores, donde los grupos de parientes ocupan distintas secciones del emplazamiento de la aldea y tienen un sentimiento de exclusividad con respecto a los demás. *Wa pekda,* «Me voy a mi extremo (de la aldea)», muchas veces indica, además de la dirección, una concreta lealtad dentro de la aldea más amplia. Como ejemplo de este sentimiento menciono una experiencia vivida en la aldea Nuyeny, que más adelante vuelve a nombrarse. Regalé lanzas a dos jóvenes que solían visitarme del extremo contrario de la aldea a aquel donde yo había instalado mi tienda de campaña, y un individuo de nuestro extremo me protestó en privado: «Cuando usted se haya ido, considerarán insignificante el matarnos con sus lanzas». Cuando le argumenté que todos ellos eran miembros de la misma aldea, él contestó: «¿No se ha dado usted cuenta de que hay un gran espacio entre nuestro extremo y el de ellos?».

Las aldeas nuer varían mucho en tamaño y forma, lo que depende en gran medida de las condiciones locales. Unas son pequeñas comunidades de no más que unas cuantas docenas de residentes que viven en los montículos junto a la ribera del río, acumulaciones de restos rocosos que han constituido lugares habitados durante largos períodos. Algunos de éstos no pueden considerarse propiamente colonias vinculadas a comunidades mayores. Las aldeas mayores, de varios cientos de almas, generalmente se alinean a las lomas de los promontorios, pero cuando existe una ancha franja de tierra alta es posible que la aldea se reparta en todas direcciones sobre varias millas de terreno.

En realidad, una característica de todas las aldeas nuer, a la que alude Jules Poncet [3], es extenderse con tanta libertad como permita la naturaleza del suelo en pequeños grupos de viviendas, generalmente separados de sus vecinos entre cincuenta y varios cientos de pasos. El grupo de esta clase suele consistir en una única residencia doméstica, un establo de ganado vacuno con la choza o chozas auxiliares, la vivienda de la familia. Los nuer llaman a la residencia doméstica de un individuo su *gol,* cuyo primer significado es el montón de sofocante estiércol animal y el cercado de piedra de su alrededor, característico de todos los establos. Ocupa el centro del establo, y en sus inmediaciones se coloca una rama que sirve de altar de los espíritus ancestrales del linaje. En su uso social, la palabra significa «familia», los ocupantes de la residencia doméstica, y por tanto también puede tener el sentido de «grupo doméstico», puesto que pueden vivir otras personas distintas de la familia del

3. Jules Poncet, *Le Fleuve Blanc,* 1863-4, p. 40.

propietario y que, no obstante, cuenten como miembros de la familia, como diríamos nosotros. Con frecuencia los establos y las chozas de dos o tres familias, cuyas cabezas normalmente son hermanos, o bien un hombre y sus hijos casados, se agrupan alrededor de un corral común, de tal forma que entonces podemos hablar de residencia doméstica compuesta o bien varias residencias domésticas, por regla general propiedad de parientes cercanos, están situados en posición adyacente y forman un recinto diferenciado que podríamos llamar caserío. Los nuer llaman a la residencia doméstica compuesta el *gol* de fulano, nombrando al miembro de mayor edad, aunque también se refieren a cada una de las residencias domésticas componentes como el *gol* de su concreto propietario pueden utilizar la misma palabra para nombrar lo que yo he llamado caserío, aunque un recinto de esta clase con tierra alrededor también se designa con la palabra *dhor*, combinada con el nombre de su miembro de más edad, como *dhor* Nyang, el caserío de Nyang, o bien con el de algún rasgo natural, como *dhor ngop*, el caserío de la higuera. Se puede calificar —cierto que con alguna vaguedad— a los ocupantes de una residencia doméstica compuesta, y a veces también de un caserío, de familia conjunta, puesto que en cierta medida tienen una residencia común y, si no un rebaño común, derechos los unos en los rebaños de los otros. En este sentido, «familia conjunta» tendría un significado distinto del que he dado a la expresión «familia extensa», como se explicará en la siguiente sección.

Cuando los nuer dejan sus aldeas en la estación seca, se reúnen, muchas veces después de una dispersión temporal, en grandes campamentos junto al agua. Entonces existe mayor solidaridad, tanto espacial como moral, que durante la estación lluviosa. La comunidad se aglomera en cortavientos de hierba y pequeñas chozas en forma de colmena, y los rebaños, que durante las épocas lluviosas se guardan en distintos corrales, se guardan ahora en el mismo corral o en corrales adyacentes. Durante las lluvias, cuando el agua es abundante y hay pastos cerca, el ganado o bien no se vigila en absoluto o bien cada familia o familia conjunta se encarga del suyo; pero en la estación seca, cuando las condiciones son distintas, el ganado del campamento abreva y pasta en común y las distintas familias se encargan por turno de aportar pastores. Las actividades que por necesidad o por preferencia se hacen en grupos —cazar, pescar y recolectar— son actividades de la estación seca. También ordeñar, limpiar los corrales, hacer fuego, cocinar, machacar el grano y otras tareas, que cada grupo doméstico hace por separado y en distintos momentos en las aldeas, tienden a realizarse al unísono en los campamentos. La mayor densidad de la comunidad y los rigores de la estación imponen el régimen comunitario. Otro rasgo de los campamentos de ganado que tiene cierta importancia social es su composición. Las comunidades de aldeas vecinas que durante las lluvias ocupan distintos emplazamientos, muchas veces separados por grandes pantanos, suelen hacer un campamento común o acampar en la vecindad, de tal forma que hay una relación mucho más íntima entre sus miembros durante la estación seca. El radio del parentesco efectivo es mayor durante la estación seca que durante la húmeda.

Aunque existe una mayor cohesión en los campamentos, las familias y las familias conjuntas y las grandes agrupaciones de parientes, cuya diferenciación social es evidente en la distribución de las residencias domésticas en las aldeas, mantienen su identidad en la distribución de las chozas y cortavientos de los campamentos. Cada familia tiene su propio cortavientos, que corresponde a su establo de la aldea, y en el centro está el *gol*, su hogar de cenizas, y a la entrada el altar. Las chozas en colmena de las mujeres están pegadas al cortavientos, exactamente igual que en la aldea sus chozas de mimbre y argamasa están pegadas al establo. Los cortavientos de quienes tienen residencias domésticas adyacentes en las aldeas son generalmente adyacentes, casi tocándose, en los campamentos, y dibujan claramente filas diferenciadas en el círculo de las viviendas del campamento. Cuando una gran aldea está claramente segmentada, la separación observable en la distribución de sus residencias domésticas, también puede observarse en la dispersión de campamentos menores dentro del terreno general del campamento. Estos alineamientos sociales son más evidentes en la primera parte de la estación seca, antes de que se hayan formado las grandes concentraciones de la plena estación, pues los pequeños grupos de parientes suelen hacer campamentos independientes alrededor de charcas aisladas, a veces separados unos de otros por una considerable distancia.

Linaje y parentesco

Como brevemente he descrito, todos los miembros de la aldea o campamento son parientes entre sí. Antes de presentar ejemplos que ilustren esta afirmación debo repetir lo que ya he dicho en *Los Nuer* sobre las diferencias entre relaciones de linaje y relaciones de parientes, porque es una diferencia muy importante. Al hablar de linajes me refiero a los *grupos* de parientes unilineales —entre los nuer grupos de parientes agnaticios—, y al hablar del parentesco me refiero a *categorías* de parientes. Al hablar de las relaciones de linaje, por tanto, me refiero a las relaciones entre grupos dentro de un sistema formado por tales grupos, mientras que al hablar de relaciones de parientes o de parentesco me refiero a las relaciones entre personas que mantienen entre sí determinadas categorías de relación de parentesco dentro del sistema formado por tales categorías. No siempre es fácil, para quienes no han vivido en una sociedad con estructura de linajes, apreciar la distinción que he trazado, porque la relación entre los linajes colaterales del mismo clan es necesariamente también la misma que se puede expresar en términos de categorías de parentesco; y en determinadas circunstancias incluso es posible hablar de la relación entre linajes de distintos clanes en términos similares, pues puede que en ocasiones deseen acentuar el nexo genealógico entre ellos, señalando por tanto que, por ejemplo, el uno está situado con respecto al otro como *gaatnar*, hijos del tío materno. Pero en estos casos se hace referencia a una relación personal entre individuos, excepto en la medida en que ésta proceda de la relación entre los grupos a que pertenecen.

Como he explicado en *Los Nuer*, los linajes de Nuerland son grupos dispersos, aunque en un determinado sentido pueden considerarse grupos corporativos por la forma que adoptan como segmentos políticos en fusión con otros elementos. Proporcionan el entramado conceptual del sistema político dentro del cual también operan como su principio organizador mediante la expresión de la fusión y fisión políticas en términos de su estructura segmentaria. La identificación de los segmentos del linaje con los segmentos tribales dentro de un contexto político se lleva a cabo mediante el reconocimiento de que determinados clanes y sus linajes tienen derechos en determinadas zonas tribales, y mediante la residencia en esas zonas del suficiente número de miembros de estos grupos dominantes para constituir el núcleo de los grupos locales y políticos. Probablemente no ocurre nunca que todos los miembros de un linaje de cualquier orden —máximo, mayor, menor o mínimo— vivan en la zona asociada con él y a la que el linaje da nombre, aunque es posible que sí vivan allí muchos de sus miembros.

Dado que normalmente se hace referencia al linaje en el contexto político, por regla general se habla del *cieng* de tal grupo (dando el nombre del linaje), pues *cieng* siempre tiene una connotación residencial y no exclusivamente de filiación. Cuando se hace referencia a un linaje en un contexto donde se pretende particularizarlo como grupo de filiación excluyente, el grupo de parientes agnaticios que desciende de un antepasado común, los nuer utilizan las expresiones *thok dwiel* o *thok mac*, literalmente la entrada de la choza o el hogar, para denotarlo; pero estas expresiones se utilizan poco porque, en la vida de los nuer, sólo rara vez hay necesidad de abstraer el linaje de su matriz social y política: en determinadas ocasiones rituales y en conexión con las venganzas y las reglas de la exogamia.

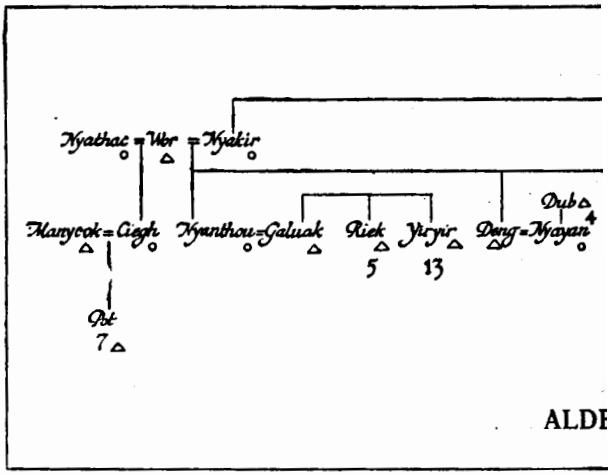
La distribución entre una relación de linaje agnaticio y una relación de parentesco agnaticio la hacen claramente los propios nuer, de quienes de hecho la aprendí. Utilizan la palabra *buth* para denominar el parentesco agnaticio entre linajes colaterales, es decir, el parentesco entre grupos y entre individuos sólo en virtud de su pertenencia a estos grupos. Utilizan la palabra *mar* por otra parte, para denominar todas y cada una de las relaciones de parentesco de diferente tipo entre personas. Todas las personas con quienes un individuo puede reconocer algún tipo de parentesco, no importa por mediación de cuántas otras personas, son para él *mar*, parientes. La gente dice de él y de cualesquiera de estas personas que *teke mar*, que «tienen parentesco»; y él habla de cualquier o de todas sus relaciones como *jimarida*, «mis parientes». El término *mar* clasifica junto lo que nosotros debemos distinguir por conveniencia: parientes a través del padre, a quienes podemos llamar parientes paternos, y parientes a través de la madre, a quienes podemos llamar parientes maternos. Podemos referirnos a la vez a los parientes paternos y maternos de un individuo como su parentela, y éste es el significado de la palabra *mar* cuando la utilizan los nuer de forma colectiva y sin matices restrictivos. Los nuer también utilizan *mar* cuando hablan de relaciones por afinidad, especialmente cuando hace mucho tiempo que se crearon. En sentido amplio, son también parientes consanguíneos a los

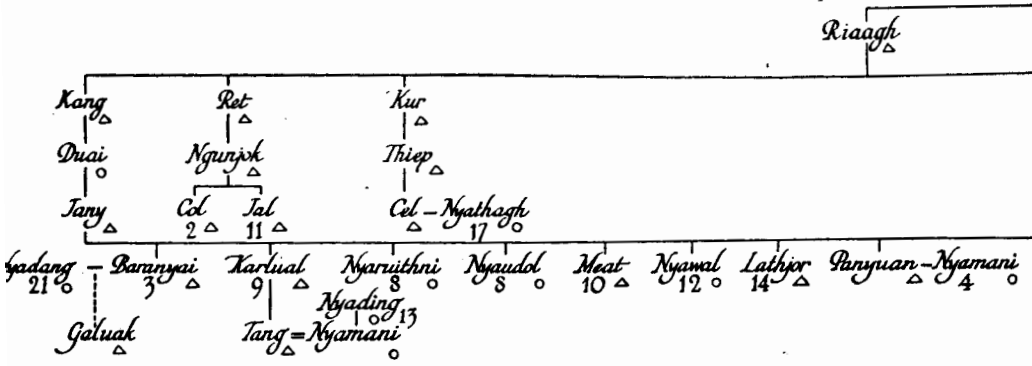
ojos de los nuer, de la misma forma que en nuestra sociedad incluimos a nuestros afines en la categoría de los parientes.

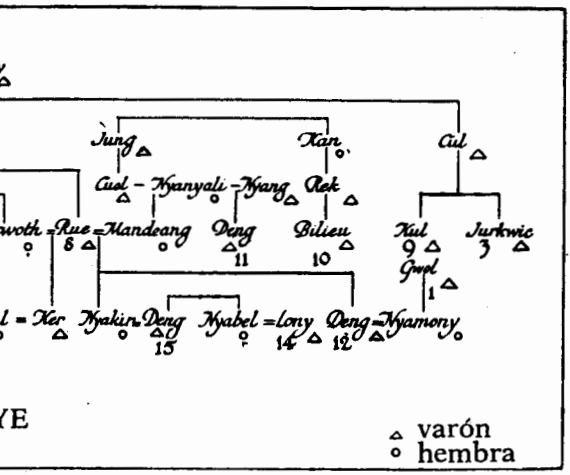
Cuando existe una relación *buth* entre linajes también debe existir, hablando en un determinado sentido, una relación *mar* entre los miembros del uno y los miembros del otro, pues la relación entre los linajes colaterales es agnaticia y, por tanto, los miembros de uno deben ser parientes patrilineales de los miembros del otro. Por tanto, se plantea la cuestión: ¿hasta qué punto la extensión de la línea agnaticia, concebida existencialmente como cierto número de parientes patrilineales vivos, hace que la relación *mar* interpersonal se convierta en la relación intergrupal que los nuer llaman *buth*, de tal forma que podamos hablar de estos parientes ordenándolos en linajes o grupos segmentarios? La pregunta puede plantearse de otra forma: ¿a cuántas generaciones retroceden los nuer para trazar la ascendencia patrilineal antes de llegar al primer antecesor de quien se bifurcan las líneas colaterales de filiación del tipo que colectivizan en sus representantes como *thok dwiel*, en linaje?

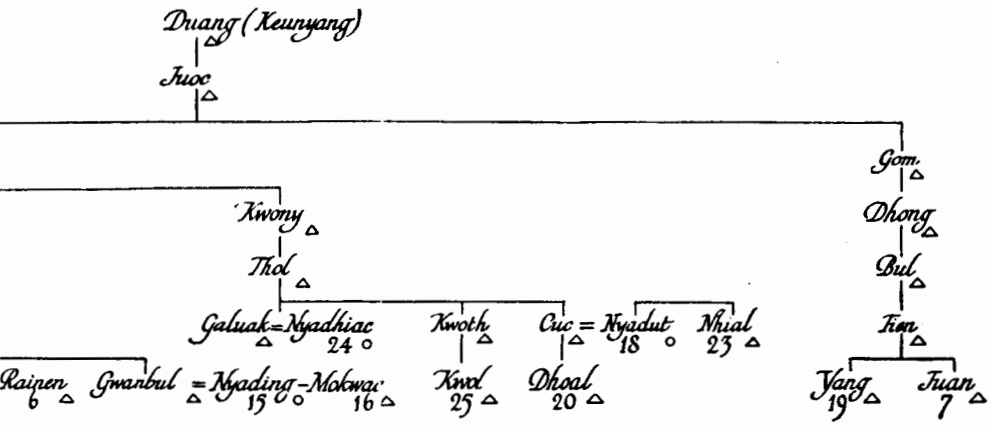
Preguntándole sobre este asunto, un nuer me dio una explicación histórica: «En los tiempos en que el grupo se esparció, el hermano y el hijo hacían incursiones guerreras y se asentaron donde hacían las incursiones. Entonces cesó el parentesco (*ce mar thuk*) y sólo quedó la relación de linaje (*ce dwoth ni buth*)» Esto sólo pudo ocurrir, sin embargo, como también afirman los propios nuer, después que hubieran pasado varias generaciones. Incluso en la actualidad, los descendientes de los nuer que se establecen al este del Nilo, después de hacer incursiones a los dinka, en lo que hoy son las zonas tribales de los jikany y los lou, a veces viajan a los hogares de sus antepasados al oeste del Nilo para recibir el ganado que se les debe por los matrimonios de las hijas de parientes, de cuyos padres y abuelos se separaron sus padres y abuelos. Si bien se reclaman de esta forma los privilegios del parentesco, las personas implicadas no pueden considerarse *jibuthni*, miembros de linajes colaterales. En mi experiencia, los nuer no hablan generalmente de linajes hasta que retroceden cuatro o cinco generaciones en la ascendencia patrilineal, y también creo que existen sólidas razones metodológicas para seguir el uso nuer en esta cuestión y no hablar de linajes por lo menos hasta que no se alcance la tercera generación ascendente.

Aunque todo pariente de un individuo es *mar* para él, en el uso normal la palabra sólo se refiere a los parientes cercanos y, por el lado paterno, generalmente implica a aquellas personas en el matrimonio de cuyas hijas el individuo puede reclamar una parte de la compensación matrimonial, lo que significa una relación agnaticia derivada de un antecesor que se remonta por lo menos, pero no más, al bisabuelo de la novia. Normalmente los nuer explican tales cuestiones en términos de derechos sobre el ganado. Por tanto, en cualquier sentido general, todos los parientes agnaticios que descienden de un bisabuelo común tienen derechos reales o potenciales sobre las hijas de los otros, y, en el mismo sentido general, sobre los rebaños de los otros, pues todos sus rebaños proceden, al menos teóricamente, del rebaño del bisabuelo y las madres de las hijas se casaron con este rebaño. Esto es lo que les con-


Nyathac = Wer = Nyakir
Manycok = Ciegh
Nyanthou = Galuak
Riek
Yiryir
Deng = Nyayan
Dub
4
5
13
Pot
7
ALDE


Riaagh
Kang
Ret
Kur
Duai
Ngunjok
Thiep
Tany
Col
2
Jal
11
Cel – Nyathagh
17
yadang
21
– Baranyai
3
Karlual
9
Nyaruithni
8
Nyaudol
8
Meat
10
Nyawal
12
Lathjor
14
Panyuan – Nyamani
4
Nyading
13
Galuak
Tang = Nyamani
= M
v





NYUENY

o – Concubinato

mbra

cede el derecho a una parte de la compensación matrimonial de sus parientes paternas. Además, en su significación original los términos de parentesco específicos se utilizan para los descendientes del bisabuelo. Por tanto, puesto que es deseable precisar los términos que se utilizan en esta descripción, propongo, aun teniendo en cuenta que la relatividad de las relaciones hace que cualquier definición parezca arbitraria en alguna medida, referirnos a la agrupación de parientes agnaticios de tres generaciones de profundidad, en relación con cualquier persona, como su familia extensa.

Más allá de este punto entramos en las relaciones estructurales del sistema de linajes, donde los nuer comienzan a hablar de colectividades de parientes agnaticios. Siempre hay *buth* entre los linajes colaterales del mismo clan y también puede haber *buth* entre los clanes, como he explicado en *Los Nuer*. También un chico dinka capturado se le puede *lath buthni*, dar *buth*, como dicen los nuer, y convertirse desde ese momento en miembro del linaje de su capturador. Los grupos que no tienen *buth* entre ellos tienen *rul;* son «extraños». *Buth* significa «compartir». Es una palabra muy utilizada a propósito del reparto de la carne, especialmente en las ocasiones rituales. Cuando los clanes tienen una relación de *buth* comparten mutuamente su carne en los sacrificios de las bodas y las ceremonias funerarias. Así, cuando el clan Gaatnaca hace un sacrificio, el clan Thian puede reclamar una pata trasera, el clan Jimem una pata delantera y el clan Gaat dila Buli otra pata delantera. De la misma manera, se dice que el clan Jaalogh comparte la carne con el clan Kwe, el clan Gaawar con el clan Kwook, y el clan Gaatgankiir con el clan Ngok Dinka (o con algunos de sus linajes). Esta reciprocidad debe ser completamente teórica en la mayor parte de los casos, porque no habrá ningún hombre del clan privilegiado presente en los sacrificios. Caso de haberlo, evidentemente recibiría carne como representante de su clan, pero es de suponer que sólo un trozo simbólico del cuarto a que se dice que tiene derecho, puesto que a estos cuartos también tienen derecho determinadas categorías de parientes. El cuarto del animal es un derecho simbólico más bien que un verdadero derecho, pero los nuer están de acuerdo en que su estatus representativo debe reconocerse en el reparto de la res sacrificada.

Los linajes colaterales del mismo clan también comparten la carne de los sacrificios, aunque, una vez más, debe agregarse que en cualquier caso en teoría; y si un muchacho dinka es adoptado en un linaje, lo que sucede muchas veces, entonces puede compartir la carne de sus sacrificios y también puede reclamar una porción de la carne de todos los demás linajes con los que su linaje esté en relación de *buth*. La relación de *buth* también la expresan los nuer en términos de colmillos de elefante, en el reparto de los colmillos o del ganado intercambiado por ellos en Abisinia. Cuando los cazadores matan un elefante, el colmillo derecho pertenece al *koc*, el primer hombre que lo alanceó, y el colmillo izquierdo al *gam*, el hombre que le clavó la siguiente lanza. Los parientes que comparten la compensación matrimonial de una muchacha y la compensación por la muerte de un hombre, también comparten el colmillo o el ganado obtenido con él, pero se dice que también tienen

derecho quienes tienen una relación de *buth* con los cazadores. Cuando hablaba de estas cuestiones con algunos ancianos de los nuer jikany orientales, me dijeron que las distintas ramas del clan Gaatgankiir, el clan dominante de las zonas tribales de los jikany, comparten la carne de los sacrificios de todos los demás; pero noté que preferían establecer esta relación de *buth* en términos del reparto de los colmillos de elefante. Así, decían que cuando un hombre del linaje máximo del clan Gaajok mata un elefante, una parte del colmillo pertenece al linaje máximo del Gaajok y otra parte al linaje máximo del Gaagwong. Me explicaron que esto significa que una parte va al concreto *thoc mac*, en este contexto el «linaje mínimo», de estos linajes máximos con los que el *thok mac* del cazador «tiene intercambios desde los viejos tiempos»; en otras palabras, al *gwan buthni* de la familia del cazador[4], un hombre cuya función se describirá.

Cada familia tiene su *gwan buthni* que hace de maestro de ceremonias en sus ritos. A su muerte, el cargo recae en su hijo. Actúa en ocasiones tales como las bodas, los ritos funerarios, el ajuste y expiación del homicidio, los sacrificios en honor de los espíritus, los sacrificios para cortar el parentesco y permitir el matrimonio o la cohabitación, los sacrificios para la construcción de nuevos establos, y en lo relativo a la iniciación, las incursiones y la caza del elefante. Su función consiste especialmente en gritar el nombre de la lanza del clan en los ritos en que ello es tradicional y en matar los animales que se sacrifican y cortarles el escroto. «Es quien corta el escroto del ganado.» «Los *jubithni* son las personas que cortan el escroto del ganado.» Tiene derecho a parte de la carne de los sacrificios de la familia a que sirve, a una parte del colmillo de cualquier elefante y a las primeras tortugas y a las pieles de los primeros leopardos y ginetas que maten los jóvenes de la familia. El mismo individuo puede actuar en nombre de varias familias o de varias familias extensas, y uno de sus parientes agnaticios próximos puede actuar en su lugar, puesto que ejerce sus funciones no en cuanto individuo, sino en cuanto representante de un linaje. El cargo no es necesariamente recíproco, pues un hombre puede hacer de *gwan buthni* de una familia de un linaje colateral y que el *gwan buthni* de su propia familia sea un hombre de otro linaje colateral distinto. Además, una familia puede tener más de un *gwan buthni*. Quizás haya más cosas que saber sobre este cargo, pero, según mi información, el maestro de ceremonias de una familia pertenece a un linaje colateral del linaje del cabeza de familia, es un pariente agnaticio lejano de fuera de su linaje mínimo, aunque, creo, si no se dispone de ninguna de las personas que habitualmente desempeñan este cargo, puede ocupar su lugar otro pariente lejano que mediante alguna ficción se sostiene que lo representa.

La aldea de Konye

Habiendo hecho la explicación preliminar que parecía ser necesaria,

4. Véase también P. P. Howell, "A Note on Elephants and Elephant Hunting among the Nuer", *Sudan Notes*, xxvi, I, 1945, pp. 95-103.

recojo ahora algunos ejemplos de la red de lazos de parentesco en aldeas y campamentos nuer típicos.

Como anteriormente he dicho, todos los miembros de la aldea son *mar*, parientes de los demás: todos los habitantes de una aldea pueden trazar su parentesco con cualquier otra persona de la aldea, sea mediante un lazo de parentesco directo o sea a través de una tercera persona que está emparentada por distintas vías tanto con uno como con el otro. Además, pueden establecer algún tipo de parentesco —real, supuesto, por analogía, mitológico o simplemente ficticio— con todas las personas con quienes entran en contacto durante su vida y a todo lo ancho y lo largo de Nuerland; y esto es necesario si el trato es frecuente, pues todas las obligaciones sociales de tipo personal se definen en términos de parentesco. Pero dentro de su comunidad local, los vínculos son concretos y bien conocidos. Todos los miembros de la aldea o del campamento ganadero pueden ser colocados en un único cuadro genealógico señalando la relación por consanguinidad, adopción y matrimonio.

La aldea de Konye, de la que presento un mapa simplificado y un cuadro genealógico (Figs. 16 y 17), está situada en la ribera izquierda del Pibor y a unas pocas millas al sur del puesto de Akobo. Está en la periferia de Nuerland, en su actual frontera con Anuak, y sólo recientemente ha sido utilizada por los nuer de la tribu de los lou como asentamiento permanente en la estación lluviosa, aunque probablemente han acampado desde hace mucho tiempo en el lugar durante las estaciones de fuerte sequía. Sin embargo, el grupo social que lo ocupaba en mayo de 1935 es típico de las pequeñas comunidades de todas partes de Nuerland. En aquel mes de aquel año la aldea constaba de once residencias domésticas encaramadas en un alto montículo de unos ochenta pasos de diámetro, con cuatro residencias domésticas dependientes situadas a 400 y 600 pasos al sur del montículo. En un cálculo muy aproximado la población de la aldea y las residencias domésticas asociadas oscilaba entre ochenta y cien almas. Sólo pasé unos cuantos días en la aldea y limité mis investigaciones a intentar descubrir su pauta genealógica estableciendo los lazos de parentesco entre los hombres propietarios de los quince establos de ganado vacuno, es decir, entre los quince cabezas de familia del asentamiento. Esto podría parecer un trabajo sencillo, pero de ninguna manera lo es en Nuerland, y la genealogía tuvo que ir reuniéndose elucidando la razón por la que se había trasladado a vivir a Konye cada propietario de establo, una pregunta a la que se respondía mencionando la relación con alguien que ya vivía en la aldea. Puede haber otros lazos de parentesco consanguíneo o afinidad entre los miembros de las distintas familias y que no se hayan recogido. También puede haber cierto número de uniones domésticas distintas de las uniones del simple matrimonio legal y que no aparecen en el cuadro[5]. Las uniones

5. Conozco a dos. Nyanthou vive en matrimonio levirático con Riek (residencia doméstica 5), habiendo fallecido su marido, Galuak. Nyanyali fue en un tiempo concubina de Cuol y, a la muerte de éste, se fue a vivir con Nyang, un dinka capturado, con quien tuvo a Deng (residencia doméstica 11). Llevó con ella a su hija Mandeang, de tal forma que Mandeang y su hermano uterino Deng se educaron juntos.

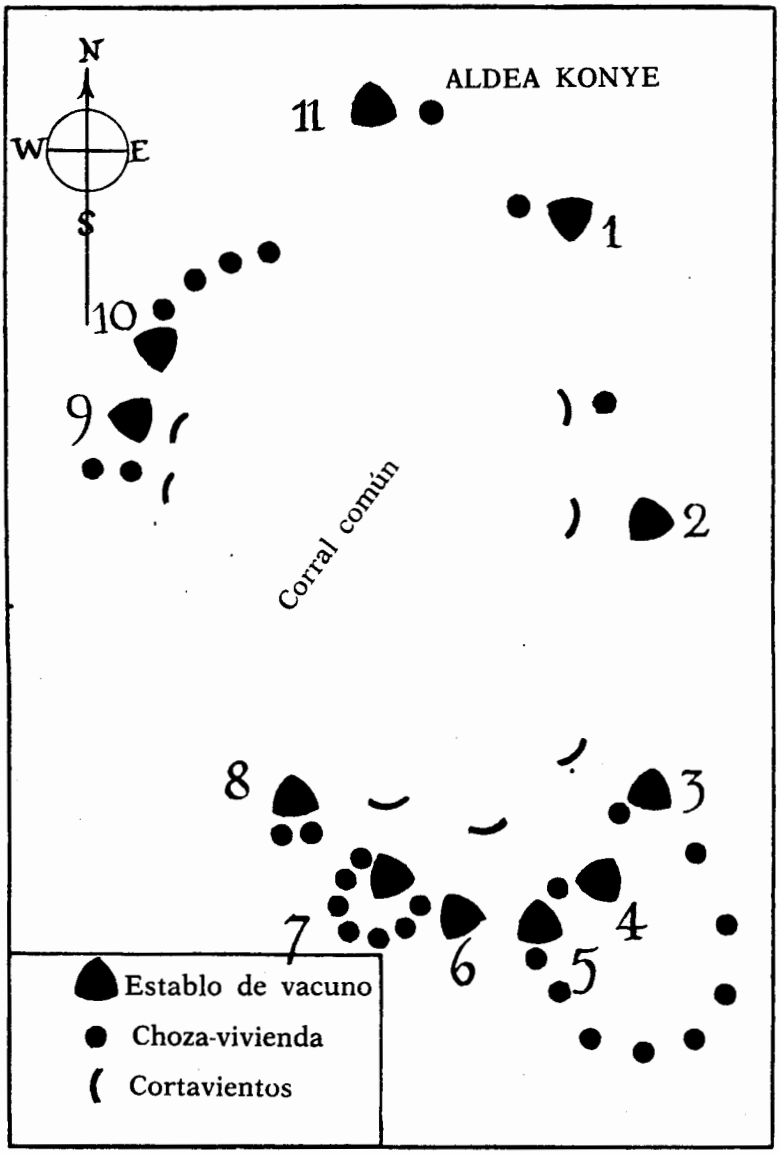

N
W
E
S
ALDEA KONYE
11
1
10
9
2
Corral común
8
3
7
6
5
4
Establo de vacuno
Choza-vivienda
Cortavientos

FIG. 16

irregulares no son fáciles de desenterrar en un examen rápido y no orientado a este fin. El cuadro genealógico, que incluye a los propietarios de las residencias domésticas exteriores, no es un registro de todas las personas que viven en Konye.

El hombre principal de la aldea es Rue-Wor (residencia doméstica 8), y su hijo Deng-Rue (residencia doméstica 12) es el hombre principal del caserío exterior. La comunidad se agrupa alrededor de Rue, quien, aunque pertenece al clan Gaanwar y, por tanto, cuenta como extranjero (*rul*) y no como aristócrata (*dil*) de la tribu de los lou en cuyo territorio reside, es el *tut*, el «toro», como dicen los nuer, de esta comunidad. Ocupa la misma posición dirigente que el toro en el rebaño. Hay varios aristócratas de la tribu de los lou en la aldea, pero sólo tienen estatus de linaje, y no personal, dentro de ella. Los parientes de los habitantes de la aldea del interior del país de los lou pasan la estación seca en la aldea.

Deseo llamar la atención sobre algunos rasgos de la genealogía típicos de muchas pequeñas comunidades nuer. La comunidad de Konye no es en sí misma, de ninguna manera, un grupo de linaje, aunque está adherida a uno de los principales linajes Jinaca de la tribu de los lou. Su núcleo es la familia de Rue-Wor, el «toro» de la aldea, y vinculado a ésta, unos por un sistema y otros por otro sistema, hay un grupo de parientes relacionados con Rue y entre sí. Cualquier relación de parentesco de un hombre con otro miembro de la comunidad sirve para ligarlo a ésta y darle un estatus dentro de ella, pues cualquier lazo con una persona concreta le proporciona otros lazos con los demás miembros. El lazo puede ser de distintas categorías y de diversos grados de parentesco. Dentro del complejo de los lazos de parentesco de la aldea y del circuito de los contactos diarios, todas las relaciones tienen igual peso, pues lo significativo no es tanto la categoría o el grado de parentesco como el hecho de vivir juntos en una comunidad pequeña y altamente corporativa.

Se observará que una considerable proporción de los propietarios de establos de la aldea viven en ésta debido a relaciones de afinidad, y debo volver a decir aquí que, aunque *mar* consiste propiamente en el parentesco trazado a través del padre o la madre, las relaciones de afinidad establecidas hace tiempo cuentan ante los ojos de los nuer como iguales a las de parentesco consanguíneo, consistiendo en un tipo de parentesco a través de los hijos de las uniones matrimoniales, especialmente cuando los parientes por afinidad viven juntos, como es el caso de muchos en Konye. Como un nuer de otra aldea, de Kurmayom en el río Sobat, dijo: «Bien, ha visto mi casa y la gente que vive aquí; ¿no son ellos los maridos de mis hermanas? Bien, todo nuestro ganado se agotó de darlo a nuestros cuñados. Son nuestros parientes y forman parte de nuestra comunidad (*cieng*) de Nyabor. Sus hijos se conocen por los nombres de sus madres mientras permanecen en nuestra aldea. Si se van a las casas de sus padres serán conocidos por los nombres de sus padres». Por tanto, los afines pueden ser considerados, en un sentido social general, *mar*, y nosotros podemos hablar de la comunidad de Konye como una agrupación de parientes consanguíneos (véase Fig. 17).

Mi segundo ejemplo es la aldea de Nyueny, en el territorio tribal de los leek, en el oeste de Nuerland. La aldea se extiende a lo largo de una milla y media sobre el arco de un promontorio arenoso. Comprende tres caseríos, Nyueny, Dakyl y Kamthiang, y más o menos a una milla al norte se encuentra el caserío de Dhorpan, cuyos ocupantes solían formar parte de la aldea principal. En 1936 se calculó que la población de Nyueny era de unas 130 almas, repartidas en 26 residencias domésticas. Como ya había recogido anteriormente la pauta genealógica de otros campamentos y aldeas nuer, no intenté trazar una genealogía completa de Nyueny, sino hacer una investigación de las uniones domésticas, cuyos resultados publiqué hace algunos años, y la genealogía que se escoge aquí (Fig. 18) ha sido construida exclusivamente para este artículo a partir de la información recogida durante aquella investigación. En consecuencia, los vínculos de parentesco entre los propietarios de cuatro residencias domésticas (los números 1, 5, 22 y 26) y otras personas de la aldea no se han podido establecer. Esto simplemente significa que la relación no sale a la luz en una investigación dirigida hacia otros fines distintos de su descubrimiento, pues puede suponerse con toda seguridad que existen vínculos de alguna clase. También debe señalarse que existen otras conexiones entre las personas cuyos nombres aparecen en la carta y que no se indican, aunque están recogidas en otro lugar[6], y pueden existir otras que me son desconocidas. Sólo se recogen en la carta las personas significativas para el presente tema y he simplificado la presentación tratando los matrimonios fantasma como si fueran matrimonios legales simples.

El emplazamiento de la aldea pertenece al linaje Riaagh del linaje máximo del clan Gaatbol, el clan dominante en la zona tribal de los leek, de que forma parte la zona de Kartual, donde está situada Nyueny. Los miembros de ese linaje, con sus esposas y concubinas, y sus parientes afines, suponen diez de las veintiséis residencias domésticas. La gente del caserío de Nyueny, las partes central y septentrional de la aldea, son conocidos como los hijos de Jany, y los descendientes de Jany con sus esposas y concubinas y parientes afines suman otras diez residencias domésticas. Los hijos de Jany, cuyo *tut* es Karlual (residencia doméstica 9), cuentan colectivamente como *gaatwac*, hijos de la tía paterna, o como suelen expresarlo los nuer, como *gaatnyiet*, hijos de las hijas, con respecto a los del linaje Riaagh, a quienes llaman *gaatnar*, hijos del tío paterno. Los hombres de mayor edad del Riaagh son los «toros» de la aldea en el sentido tribal general de la palabra *tut*.

Se observará que la aldea no consiste exclusivamente en un grupo de linaje con sus esposas, sino en una agrupación de parientes (incluyendo afines). En este caso, sin embargo, hay un núcleo de linaje de la comunidad de aldea y este núcdeo, los descendientes del Riaagh, es además una rama del clan dominante de la tribu propietaria del emplazamiento de la aldea. Algunos miembros de sus linajes mínimos cola-

6. *Some Aspects of Marriage and the Family among the Nuer*, pp. 29 y ss.

terales, los Gom, también viven en la aldea. Llamo la atención sobre nuevos rasgos típicos. Vimos que, en Konye, muchos de los cabezas de familia vivían allí debido a relaciones de afinidad con otros miembros de la aldea. La contrapartida de esto es la relación del hijo de la hermana con el hermano de la madre, pues cuando los hijos de una hermana o hija residente crecen en la aldea, quienes tienen una relación de afinidad con su padre tienen una relación avuncular con ellos. Este es un rasgo muy significativo de las comunidades locales nuer y de él se deriva otro rasgo común: en el curso del tiempo, el vínculo materno de esta clase puede considerarse como si fuera un vínculo paterno y, por tanto, incluirse en la estructura genealógica del linaje principal de la comunidad. La madre de Jany, Duai, es considerada de esta forma. Por este procedimiento, la relación cognaticia pasa a considerarse, para los fines sociales ordinarios dentro de la vida de la comunidad, igual a la agnaticia. La relación de parentesco entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana puede surgir en una aldea, no mediante un individuo que se traslada a vivir con los parientes de su esposa, sino en forma de viudas que llevan sus hijos a vivir con sus parientes después de haber muerto los maridos: una forma de residencia que, en determinadas circunstancias, puede persistir después de morir las madres. Esto lo ejemplifican en Nyueny las hijas de Jany. Las viudas pueden tomar amantes en la aldea, o bien pueden tomarlos de una aldea distinta y trasladarse los amantes a vivir con ellas. Esta costumbre es otro rasgo interesante, pues algunos vínculos entre los miembros de la aldea pueden ser a través de concubinas viudas o bien a través de concubinas solteras. Todos estos lazos son de *mar* de parentesco. No he indicado en la genealogía quiénes son dinka adoptados. Cuentan como miembros con todos los derechos de las familias y linajes que los adoptan. Cierto número de personas de la aldea son de origen dinka: unas han sido adoptadas y otras no.

Como consecuencia del mencionado hecho de que cuando las personas viven juntas como miembros de la misma pequeña comunidad local los vínculos a través de mujeres suelen ser considerados equivalentes a los vínculos a través de hombres en la genealogía, una agrupación de parientes como la de Nyueny puede presentarse como descendiente de un antepasado común. Podría describirse como un linaje cognaticio, pero pienso que es mejor restringir el término «linaje» al grupo de parientes agnaticios dentro de un sistema de tales grupos y hablar de una agrupación como la de Nyueny considerándola un linaje al que están adheridos, en nombre de la residencia común, otras líneas de parientes a través de mujer. Pues si una familia o familia extensa adherida de esta clase fuera a dejar la residencia común, el vínculo que la liga al linaje cesaría de ser significativo para ellos y perdería su importancia en favor de otro nuevo vínculo, sea el que sea, más adecuado para su nueva adhesión en su nueva aldea. Dentro de una agrupación de esta clase, las relaciones entre las personas están reguladas por los valores del sistema de parentesco. Visto desde fuera como una unidad, y en sus relaciones unitarias y corporativa con otras comunidades de aldea, los valores del linaje son los predominantes.

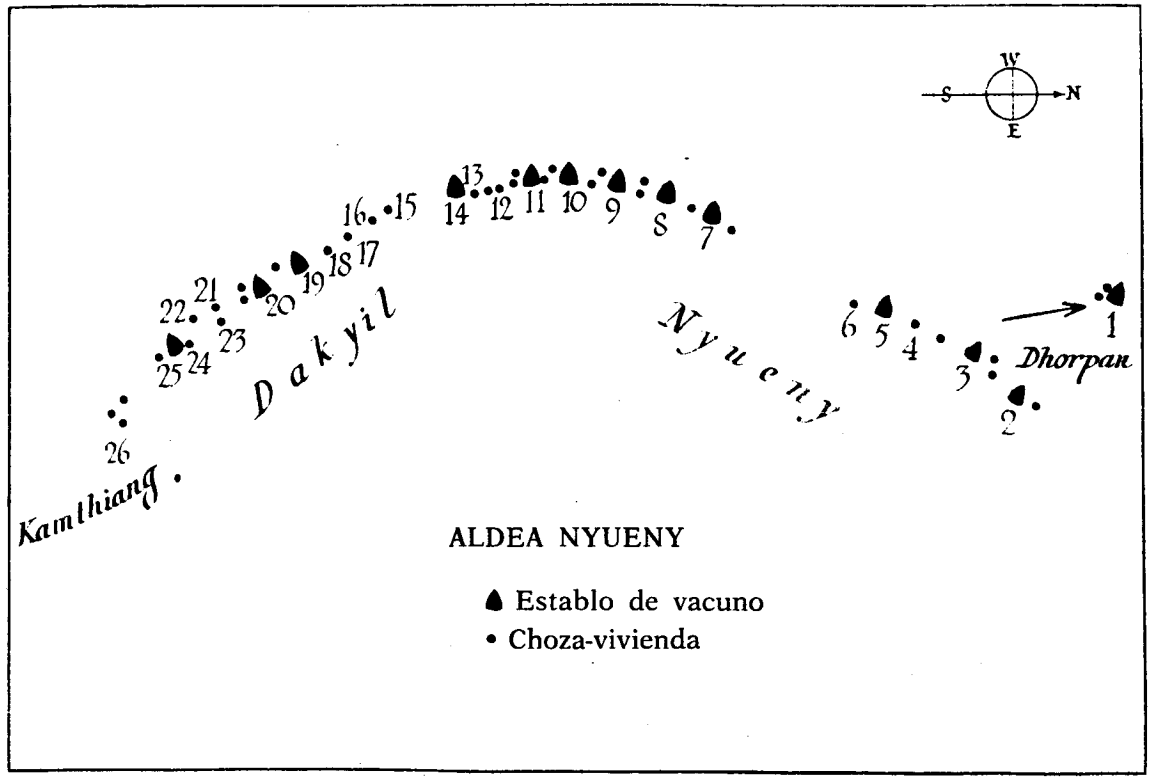

W
S
N
E
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
Dhorpan
Nyueny
Dakyil
Kamthiang
ALDEA NYUENY
Establo de vacuno
Choza-vivienda

FIG. 19

Campamento de ganado en Yakwac

Mi siguiente ejemplo es un campamento de ganado donde residí durante cerca de tres meses en 1931. Yakwac es un pequeño montículo de la ribera izquierda del Sobat. Al igual que Nyueny, está en la periferia de Nuerland, donde la tribu de los lou se encuentra con el pequeño grupo balak dinka, que en algún tiempo ocupaba ambas riberas del río. Debo explicar que fue la necesidad y no la elección lo que me hizo pasar una gran parte de mi estancia entre los nuer lou de los puntos periféricos. Como no disponía de transporte por tierra y no había forma de convencer a los lou para que hicieran de portadores, tuve que basarme en el transporte en canoa, y los grandes ríos son en muchos lugares fronteras tribales. La aldea de Yakwac sólo consta de tres establos y unas cuantas chozas adheridas. Más adelante construí un cuarto establo para mí y puse a pacer mi ganado en el corral común. El hombre principal de la aldea es Cam-Carau, propietario de uno de los establos, siendo los otros dos propiedad de Bithou, su hermano, y Kirkir, un pariente lejano de su madre. Sin embargo, el verdadero «toro» de la aldea es la madre de Cam, Nyagen, y la aldea suele denominarse el *cieng* Nyagen. Nyagen tiene una posición que llega a ser un estatus honorario de hombre, no sólo a consecuencia de su edad, sino también, y sobre todo, porque es una aristócrata lou y gracias a ella Cam y su familia están vinculados con el linaje dominante de la zona en que viven, pues Cam pertenece a la tribu de los jikany y, aunque es aristócrata en su propio territorio tribal, es extranjero en el país de los lou. Se casó con su primera esposa en nombre de su tío materno, Dar, con el ganado de Dar, de tal forma que su hijo mayor y los demás hijos nacidos de esta esposa cuentan como hijos de Dar y no como suyos; y como Dar y Cam son de distintos clanes y tribus, se resalta la diferencia entre *pater* y progenitor. Su hijo mayor, Wia, pertenece al clan dominante del territorio de los lou y él no.

Muchos años, los parientes maternos de Cam, el linaje menor llamado *cieng* de Pual, la comunidad (de los descendientes) de Pual, vienen durante la estación seca a que paste su ganado y a pescar y bañarse en el Yakwac desde su aldea de Majok, en el distrito de Nyerol, tierra adentro. Este linaje menor tiene cuatro ramas, los linajes mínimos de Diel, Malual, Kwoth y Mar, miembros de todos los cuales figuran en la genealogía del campamento (Fig. 21). No toda la población de Yakwac estaba en Yakwac en 1931, pues la mayor parte de las mujeres habían permanecido tierra adentro y algunas familias pasaban la estación seca en otros campamentos junto al Sobat. Las mujeres que vinieron a Yakwac dormían en las chozas de la aldea, de tal forma que no se levantaron chozas de hierba en forma de colmena. La población del campamento era de unas ochenta almas. De nuevo he simplificado la genealogía presentando los matrimonios fantasmas como simples matrimonios legales, pero he indicado, mediante el uso de distintos tipos de letra, aquellos miembros del campamento que se sabe que son dinka o de descendencia dinka. De éstos, quienes se presentan como miembros del linaje Pual han sido adoptados en alguna de sus ramas. No aparecen en el cuadro genea-

lógico los nombres de las mujeres ni de los niños pequeños, pues se pretende poner de manifiesto los lazos de parentesco existentes entre los cincuenta y seis ocupantes de los cortavientos. A continuación los ordeno por cortavientos:

Cortavientos	*Ocupantes*	*Total*
1	Kirkir-Tutcar y sus hijos (naturales), Wan, Buth, Mun y Thoar.	
2	Nhial-Tutcar y sus hijos Dang y Kong.	5
3	Ngwoth-Dak, su medio-hermano paterno Turuk, los hijos de su medio-hermana paterna, Pauk y Fajok, el hijo de su hermano, Thon-Garang, el hermano de su esposa, Deng-Pur, y el hijo de su hermana, Nhial-Deng.	3 7
4	Kwek-Wol, su hermano Juet, Wan-Cuol y Cuol-Deng.	4
5	Mut-Bicok y su hermano Ruec.	2
6	Ghuth-Kong, sus hermanos Kai y Deng, el hijo de la hija del hermano de su padre, Nyaal, y sus parientes afines lejanos, Kun-Kurcam y Turuk-Buth.	6
7	Gik-Kol, su hermano Gai y Riek-Garang.	3
8	Mut-Mancom, Gwanien-Tiek y el hermano de Gwanien, Baiyak.	3
9	Gai-Catiem y su hermano Mun. (Este cortavientos estaba anteriormente ocupado por Ngony y sus hijos Duobkir y Rue. Ngony y Duobkir habían vuelto al interior.)	2
10	Thon-Nyal, su tío paterno Rek-Lath y el hijo de la hermana del padre de su padre, Bilieu-Lith.	3
11	Nhial-Mitmit y su hijo Mayan.	2
12	Duob-Dhordieng.	1
13	Rwot-Nhial y el hijo de su hermano, Rue.	2
14	Roam-Wor y su hermano Malual.	2
15	Keat-Gut y su hermano Reath.	2
16	Bithou-Carau y Deng-Nyajal (Deng-Cul).	2
17	Nyagen-Tutnyang (madre de Cam).	1
18	Cam-Carau, su hijo (natural) Wia, el hijo del hijo del hermano del padre de su madre, Banyge, el hijo de la hija del hermano de su madre, Cuol-Mer (Cuol-Rwac), y los hermanos de su esposa, Minyaal y Nyok.	6
	TOTAL	56

El estudio de la genealogía del campamento de ganado de Yakwac revela los rasgos que ya habíamos señalado como significativos en la genealogía de Nyueny. Hay una estructura de linajes —siendo el linaje una rama del clan dominante en la zona tribal y la rama dominante en el distrito donde se forma el campamento— a la que se adhieren otras líneas a través de mujeres, dando de este modo a la genealogía una forma cognaticia, y de parientes afines. Con objeto de incorporarse al árbol de este clan dominante, las familias vinculadas trazan su filiación a través de las mujeres en los puntos de inserción, igual que si estas mujeres hubieran sido hombres. Pasó mucho tiempo antes de que yo descubriera que, por ejemplo, el abuelo paterno de Kirkir era Buom y no Kol. Un ejemplo bastante desacostumbrado que ejemplifica este proceder es la línea de ascendencia de Deng-Nyajal a través de mujeres du-

rante tres generaciones hasta el punto de inserción, Gai. La explicación, en este caso, es que Nyanhial y su hija Nyajal fueron apresadas por los anuak en una incursión en el país de los lou y durante mucho tiempo vivieron en Anuakland, donde Deng fue adoptado por un padre anuak. En el campamento siempre se hablaba de Deng como Deng-Nyajal, por su madre, y no como Deng-Cul, por su padre, porque Nyajal y no Cul es lo genealógicamente significativo en el medio social de Deng. De la misma forma, siempre nos referimos a Cuol como Cuol-Mer y no como Cuol-Rwac. En esta agrupación de parientes del campamento de Yakwac, la importancia de los lazos maternos y de afinidad resulta evidente.

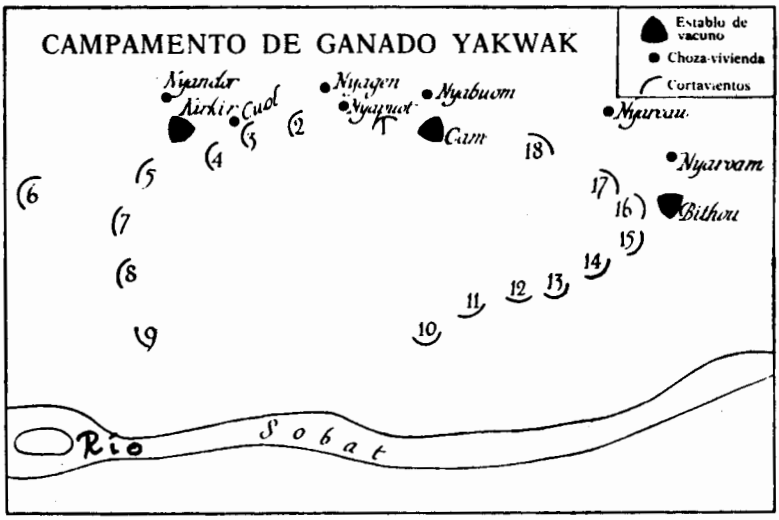
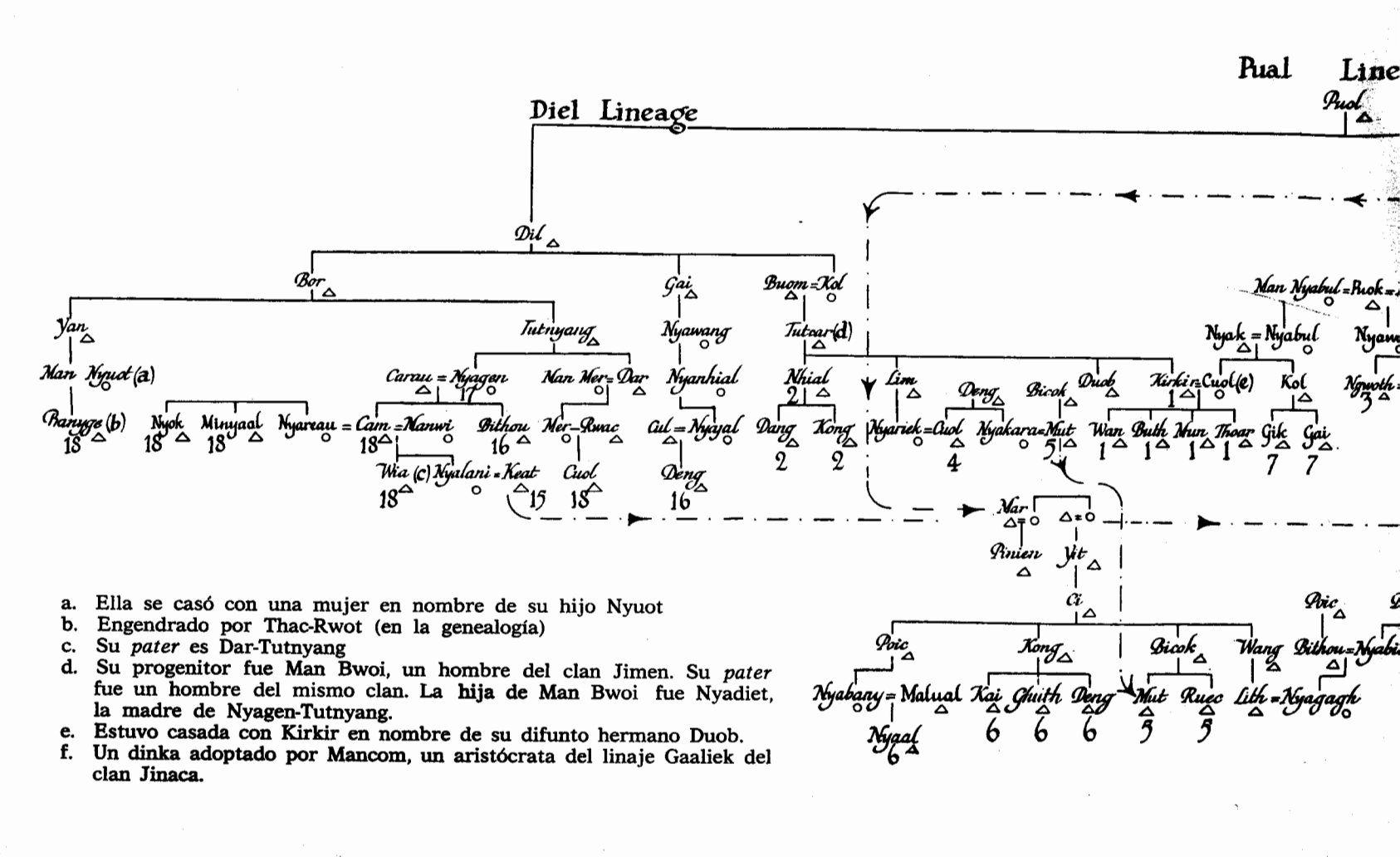


FIG. 20

Cuando dispongo de datos satisfactorios he indicado los orígenes dinka en el cuadro, en parte con objeto de mostrar la considerable absorción de los dinka que ha tenido lugar, por adopción en los linajes nuer y mediante matrimonio, y en parte con objeto de dar una explicación de algunos matrimonios que en otro caso parecerían quebrantar las reglas nuer de la exogamia. Estos dinka son de diversos orígenes tribales. Entre quienes aparecen en la genealogía, he encontrado orígenes bor, fadang, luac, thoc y dunjol. La absorción de tantos dinka ha afectado, a través de la práctica de la adopción, las reglas reguladoras del matrimonio, y también ha llevado con frecuencia a situaciones matrilocales, puesto que los dinka que no han sido adoptados en un linaje nuer fácilmente se adhieren al grupo de parientes de su esposa o al de los parientes con que se haya casado su hermana o su hija, como también hacen sus hijos con los parientes de su tío materno. La absorción de los dinka ha dado lugar a una nueva complicación en la ya complicada pauta de las genealogías nuer, pues a veces ocurre que los hermanos u otros



a. Ella se casó con una mujer en nombre de su hijo Nyuot
b. Engendrado por Thac-Rwot (en la genealogía)
c. Su *pater* es Dar-Tutnyang
d. Su progenitor fue Man Bwoi, un hombre del clan Jimen. Su *pater* fue un hombre del mismo clan. La hija de Man Bwoi fue Nyadiet, la madre de Nyagen-Tutnyang.
e. Estuvo casada con Kirkir en nombre de su difunto hermano Duob.
f. Un dinka adoptado por Mancom, un aristócrata del linaje Gaaliek del clan Jinaca.

Yakwac Cattle Car

Names written thus 1 are Dinka or of Dinka deso

△ Male ○ Female

Rec

Pual Lineage

Puol △

Mar Lineage

Jok △

Malu

○ = Mar △

Pinien △

Man Nyabul = Puok = Man r Toang

Nyak = Nyabul

Cuol(e) Kol

n Thoar Gik Gai

1 7 7

Nyanor = Dgien

Ngwoth = Nyaang Nyaruec = Deng Nyarwac = Garang = Nyariek Mut (f) (Garang) = Kwic

3 3 Nhial 3 Gik Riek Thon

7 3 8

Nancom △

Kurcam △

Turuk 3 △

Nyatoni = Duob

Fajok Pauk

3 3

G

Nd

Rwot Ng Nyaleini = Wor

13 9

Duobkir e

9 3

Roam Maluul

14 14

Nitmit △

Nhial △

11

Mayan △

11

Pric △

Wang △

Bithou = Nyabiem

Lith = Nyagagh

uec △

5

Balan Kuraam = Nyanyie

= Nyajang Kun Kwic = Garang

ruk

6 △ 6 △

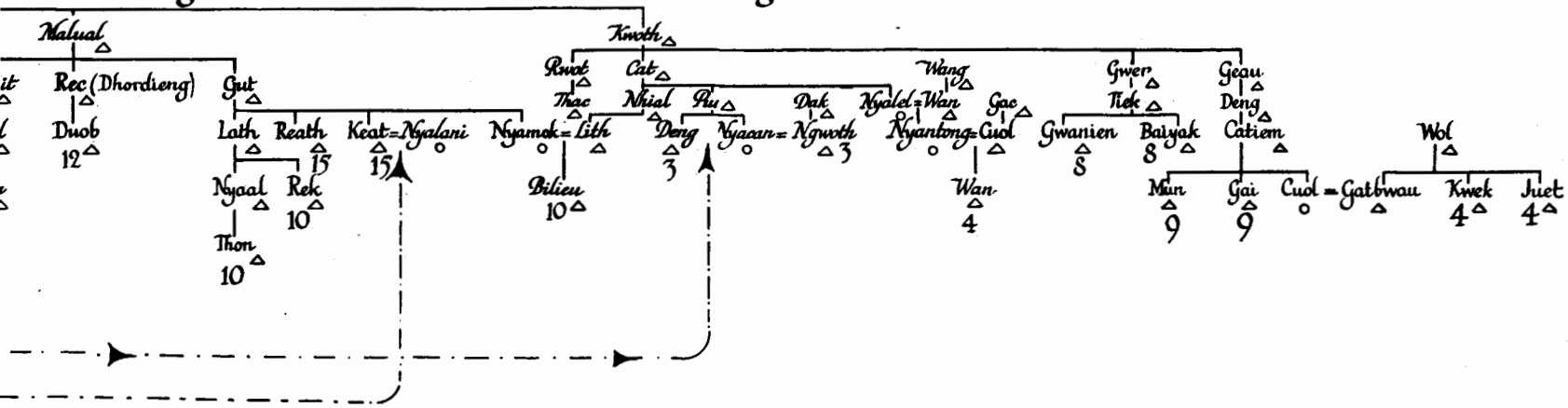
Dak △

amp

descent

alual Lineage

Kwoth Lineage



parientes de los dinka capturados son adoptados en distintos linajes o incluso en distintos clanes.

También llamo la atención sobre los distintos orígenes tribales de aquellos nuer de la genealogía que no pertenecen al linaje dominante, porque ejemplifican el desplazamiento de los individuos y las familias que constituye un rasgo tan característico de la sociedad nuer: Yil pertenecía a la tribu de los bul, siendo él y Pinien hijos de hermanas o bien, como dicen los nuer, un hombre y su *gatmanlende*, el hijo de la hermana de su madre; Carau y Wang-Wang pertenecían a la tribu de los jikany, siendo Carau aristócrata de la sección Lony de los jikany, aunque adoptado por un anuak; Nhial-Deng pertenece a la tribu de los thiang por orígenes; Kurcam pertenecía al clan Jimem, un clan que se extiende por toda Nuerland y no tiene territorio tribal propio; y así sucesivamente. De hecho, hace falta señalar que no todos los extranjeros adheridos al núcleo de linajes se mantienen adheridos a éste. Los nuer se desplazan libremente por su país y residen durante algunos años con un grupo de parientes y luego, durante otros años, con otro.

La genealogía del campamento de Yakwac nos proporciona una típica sección de la sociedad tribal nuer. Vemos cómo la comunidad local está construida alrededor de un linaje, o de una sección de un linaje, mediante la adhesión de las personas exteriores al linaje por el procedimiento de resaltar una u otra categoría de parentesco, y vemos también la relación entre la estructura de linajes y el sistema de parentesco dentro del entramado de la sociedad tribal. El linaje colateral, y en sentido estructural opuesto, al Pual es el de los Dumien, quienes viven cerca de Pul Thul y Pul Nyerol en el mismo distrito de Nyerol en que el Pual reside durante la estación húmeda y quienes, como los Pual, en la seca suelen acampar junto al río Sobat. Un análisis genealógico de la comunidad Dimien pondría al descubierto la misma clase de agrupación que se ha encontrado en la comunidad Pual: un *thok dwiel*, linaje, al que están vinculados de muy distintas maneras a través del parentesco los *rul*, extranjeros, y los *jang*, dinka, constituyendo el total un *cieng*, una comunidad local en que todos son parientes. Paul y Dumien juntos constituyen un único linaje mayor llamado Leng, cuyo colateral es el linaje Nyarkwac, cuya residencia es adyacente a la residencia de los Leng. El linaje Nyarkwac en su forma de comunidad consta de agrupaciones similares compuestas de sus ramas y sus creencias. Los linajes Leng y Nyarkwac forman el linaje máximo Gaatbal, que ocupa la parte septentrional del territorio tribal de los lou y es uno de los tres linajes máximos del clan Jinaca, que es el clan dominante de la tribu de los lou.

La aldea de Yakwac

Como desde el principio de mi estudio sobre los nuer fui reuniendo las pautas genealógicas de todas las aldeas y campamentos en que residí, podría presentar otros ejemplos de configuraciones de parientes en sus comunidades locales. Sin embargo, en lugar de limitarme a aumentar el número de ilustraciones de este tipo, me propongo examinar con

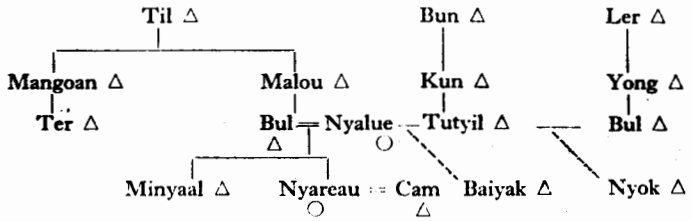
mayor detalle unas cuantas pequeñas agrupaciones de parientes, pues las redes nuer de lazos de parentesco dentro de una comunidad son más complejas de lo que parecen en las genealogías simplificadas que hasta el momento he presentado. No sólo hay varias clases de uniones domésticas distintas del simple matrimonio legal, como he procurado dejar patente en mi artículo sobre el matrimonio nuer, sino que, cuando se investiga detalladamente, la filiación de cualquier individuo puede revelar nuevas complicaciones.

Cuando llegan las lluvias y los visitantes parten de Yakwac hacia el interior, el caserío sólo comprende grupos domésticos de Cam, Bithou y Kirkir. La familia de Cam consta de una esposa fantasma, Nyaboum, con quien él se casó en nombre de su tío materno cuando, a la muerte de su padre, se trasladó a vivir fijo con sus parientes maternos, y su hijo y tres hijas; su esposa Nyareau y sus dos hijos y una hija; y sus concubinas solteras, Nya y Nyandor. La familia de Bithou consta de su esposa Nyaroam y sus dos hijas. La familia de Kirkir consta de su esposa fantasma, con quien se casó en nombre de su hermano mayor difunto, y sus cuatro hijos. También vivían en la casa de Cam, su madre, Nyagen, y Minyaal y su hermano Nyok, y Cuol-Mer. En el establo de Bithou vivía Deng-Nyajal. Ya me he referido a Cuol y Deng. En el cercano caserío un jefe de piel de leopardo llamado Jok y su hermano Roam y la esposa de Jok. La presencia allí de Jok se explica por su matrimonio con Nyalam, la hija de Thiep, hijo de Gu, hijo de Malual, fundador del linaje mínimo Malual de la genealogía.

No trataré de describir la embrollada historia de Cam y su hermano Bithou, y sólo mencionaré que dos de sus medio-hermanos paternos vivían en aquel momento en la tribu de los lak, de donde procedía su madre. En mi artículo sobre el matrimonio nuer he presentado una relación de la historia de esta familia y en el mismo artículo he relatado la notable historia de Mer, la madre de Cuol, una concubina soltera que vivió con cuatro hombres sucesivamente, con tres de los cuales tuvo hijos. Como ejemplo de las complejidades de las relaciones de parentesco nuer, trataré la historia de Nyok y Minyaal, porque su historia ilustra al mismo tiempo los padecimientos de los dinka en Nuerland antes de ser asimilados en el sistema de parentesco nuer.

Bul-Malou, un dinka de la tribu thoc, se casó con una muchacha de esa tribu, llamada Nyalue, mediante un pago en lanzas y otros objetos, durante un período de invasión nuer en que la mayor parte del ganado de la tribu se había perdido. Más tarde y bajo la presión del hambre, Bul y su esposa se refugiaron en la tribu nuer de los lou, en casa de un hombre llamado Kwenwar. Bul perdió la vida en un combate, y Nyalue y sus dos hijos, su hermano Minyaal y su hija Nyareau, se fueron a vivir a Mwot Dit, en el país de los lou, donde ella cohabitó con un aristócrata llamado Tutyil, de quien tuvo su tercer hijo, Baiyak. Tutyil la maltrataba y, como ella no tenía ningún pariente que la protegiera contra él y los celos de su esposa, huyó a la casa de su hermana, en la parte oriental del país de los gaajok, donde cohabitó con un hombre llamado Bul-Yong, de quien tuvo su cuarto hijo, Nyok. Tutyil la siguió y le robó su hija Nyareau. Nyareau se peleó con la esposa de Tutyil y se

escapó a la casa del hijo del hermano de su padre, Ter. Tutyil volvió a traerla a su casa, pero ella se escapó por segunda vez a la casa de Ter, y en ésta se casó; Ter se quedó con su compensación matrimonial, tanto del lado materno como del paterno, acción que con el tiempo le complicó en una larga, y todavía no resuelta, disputa con los hermanos sobrevivientes de Nyareau, Minyaal y Nyok, quienes vinieron a vivir con el marido de su hermana, Cam-Carau, a Yakwac, dado que no tenían ganado propio y tenían que vivir con alguien que tuviera rebaño. Esta es una razón normal para que los nuer se adhieran a parientes consanguíneos o afines. El nuer no puede vivir mucho tiempo sin ganado y quienes solamente poseen unas pocas reses creen conveniente meterlas en el establo de un pariente en lugar de construir su propio establo. Debo destacar, no obstante, que algunos de estos acontecimientos no hubieran sucedido de haber sido la familia nuer y no dinka sin parientes viviendo entre los nuer, pues los parientes del marido de Nyalue se hubieran entonces responsabilizado de los hijos que ella tuviera con sus amantes. Dadas las circunstancias, no tenían una gran masa de parientes paternos que los protegieran ni ninguna adhesión a linajes.



No volví a visitar Yakwac hasta la estación lluviosa de 1935. Había habido cambios. Kirkir, el propietario de uno de los tres establos del cuadro de 1931, había muerto y su viuda fantasma se había ido a vivir al interior con su hijo mayor, Wan, y otros dos de sus hijos. Wan se había casado con una esposa en nombre de su padre difunto, Kirkir, porque éste se había casado con la madre de Wan en nombre de su hermano muerto Duob y no había podido casarse de nuevo con otra esposa por derecho propio. Los otros dos niños, ahora jóvenes, Mun y Thoar, todavía vivían en Yakwac (residencia doméstica 11), pero ya no en su vieja casa en el mismo montículo, que estaba ocupada por Gam, su madre Nyagen y su hermano Bithou. Cuol-Mer había tenido una relación incestuosa en la aldea y se había ido a vivir con su madre en el país de los jikany. El cuñado de Cam, Minyaal, había muerto. El jefe de piel de leopardo Jok y su hermano Roam también habían dejado la vecindad. Por otra parte, durante los cuatro años de mi ausencia, el asentamiento, aumentada su población a cincuenta y tres almas, se había extendido y ahora comprendía trece casas, tres encaramadas en el mismo montículo y diez repartidas a ambos lados de él a lo largo del estrecho promontorio que durante las lluvias separa al Sobat de la llanura pantanosa situada a su espalda. Presento una breve descripción de la pauta

de parentesco de esta pequeña comunidad porque pone de manifiesto cómo surge un nuevo asentamiento mediante la actuación de los valores del sistema de parentesco. En el cuadro genealógico (Fig. 22) sólo aparecen los adultos.

Badeng-Lok (residencia doméstica 4), un individuo del clan Jikul del territorio tribal lak, cuya esposa vivía en adulterio con un hombre en el país de los jikany, se vino a vivir cerca de Cam-Carau debido a sus mutuas relaciones a través de una concubina, Car, cuyos vagabundeos le habían proporcionado hijos de dos hombres no emparentados, como se ve en la genealogía. El sobrino de Badeng, Nyuot, vivía con él. Jok-Leau (residencia doméstica 5), un hombre del clan Gaanwar, había venido a Yakwac con Badeng porque los dos hombres eran lo que los nuer llaman *warumbaini*, hombres casados con hermanas. El hermano de su esposa, Deng, vivía con él. La suegra viuda de Badeng y de Jok, Thiec, tenía su propia choza (residencia doméstica 6). Mun-Liec (residencia doméstica 7) era un aristócrata de la sección Lony de la tribu jikany, siendo su padre primo paterno de Cam. Su madre Nyantui (residencia doméstica 8), era, en el momento de mi visita, concubina de Deng-Nyajal (residencia doméstica 9), uno de los miembros de la pequeña comunidad de 1931 y que en aquel momento compartía el establo de Bithou. Desde entonces se había casado y su esposa le había dado dos hijos. La hija de Nyantui, la hermana de Mun, Nyaluit, estaba prometida a Nyok (residencia doméstica 10), otro miembro de la comunidad de 1931. Entonces compartía el establo de Cam. Acabo de contar la historia de su familia y he explicado por qué se había unido a Cam en Yakwac. Su hermano Minyaal había muerto desde mi anterior visita, a resultas, me dijeron, de las relaciones incestuosas con Nyapuot, concubina de Cam. Thian-Jok (residencia doméstica 12) era de origen shilluk y había vivido durante algún tiempo con los dinka ngok, con quienes Cam tenía conexiones de afinidad a través de una de sus concubinas. Vivía en Yakwac con una concubina, Nyariek, procedente de la tribu lak. El ocupante de la última residencia doméstica era Monythem-Karjok (residencia doméstica 13). Era de origen anuak y parece haberse ido a vivir a Yakwac, en parte, porque estaba emparentado de alguna manera con Deng-Nyajal, quien, como se recordará, fue adoptado por un padre anuak en Anuakland; y en parte porque, a través de su madre, estaba adherido al linaje Pual dominante, como puede verse en el cuadro genealógico. Vivía en Yakwac con dos concubinas, ambas viudas, además de su esposa.

Desconozco las razones por las que estas personas dejaron las aldeas en que anteriormente vivían; sólo sé las razones dadas por ellos y otras personas de su traslado a Yakwac. En las notas presentadas y en las genealogías, vemos rasgos a los que ya he dedicado atención cuando comentaba otros asentamientos nuer: la atracción de una personalidad prominente, en este caso Cam-Carau, el «toro» a cuyo alrededor se reúne el ganado, el líder a cuyo alrededor se reúnen su parentela; la importancia de los lazos maternos y de afinidad; la significación de los elementos extraños; y, en general, la necesidad del extranjero de establecer, de una u otra forma, un vínculo de parentesco con alguien de la comunidad que le proporcione un estatus de parentesco con respecto a

ALDEA YAKWAK

△ varón ○ mujer
= matrimonio legal
····· matrimonio fantasma
– concubinato con viuda
-·-·- concubinato con soltera

Puol
Pol
Kol = Buom
Tutcar
Kirkir
Mun 11
Thoar 11
Buon
Nyalat
Monythom 13 = Nyabang – Nyalska – Kith
Gai
Kipawang
Nyanhiol
Nyagal = Gul
Kipapuot = Deng 9
Bor
Ruek
Duob
Nyantui = Liec 8
Nun 7
Nyaluit = Nyok 10
Lony
Tutnyang
Nyagon 3 = Canu
Ging – Cur – Yak
Lok
Nyarwau = Cam 1
Nyabuom
Nyander
Nyapuot
Bithon 2 = Nyarwam
Gatent
Nyuot 4
Bulong = Nyabang 4
Ghuth = Thiec 6
Deng 5
Nyabep = Jok 5
Leau

Fig. 22

ALDEA MANCOM

Nalcagh
Leau = Lim
Nyok
Bukjok = Nyanthal
Buk
Deng
Jok
Luak = Jiak = Nyangaagh
Buyik = Nyaruec
Nyakchi
Ghuth = Buk = Deng
Kur
Wol
Nyanduu
Moiyik
Jok
Man = Lual
Liir = Tai = Duot = Deng
Cuel = Nyacuol
Gac
Bath
Tiop
Wol = Buk
Kur = Thiang = Nyankuany
Iue
Thior
Bior
Dier
Mun

× miembros de la parentela de Tiop que viven a su alrededor en Mancom
△ varón ○ mujer = matrimonio legal ····· matrimonio fantasma
--- concubinato con viuda -·-·- concubinato con soltera

Fig. 23

todos los demás miembros de la comunidad, y a falta de lo cual no podría unirse a la comunidad. Como en Konye, la primera aldea que he descrito, la estructura de linajes, en el sentido en que estoy utilizando la palabra «linaje», no es tan evidente ni tan importante como en las comunidades mayores. Esto es lo que podríamos esperar a la vista de las funciones políticas de los linajes nuer, que funcionan en el sistema a través de las relaciones estructurales de unos «toros» con otros. Es cierto que Cam sólo es un «toro» en el sentido social general y no es al mismo tiempo un «toro» tribal —un miembro del clan dominante de la tribu—, pero, como he señalado, la personalidad social del «toro» del «rebaño» de Yakwac se basa en la personalidad social de su madre, Nyagen, que sí es miembro del clan dominante Jikany. A través de ella la comunidad entra en el sistema político de la tribu lou como conjunto, mediante su asociación con el linaje Pual, al que se ha hecho referencia en la última sección. No llevo más lejos este análisis teórico, porque en el presente contexto estamos más interesados por la textura de parentesco de las agrupaciones locales que por las interrelaciones más amplias de las comunidades locales dentro de la tribu.

La aldea Mancom

Mi siguiente ejemplo es la aldea Jikany oriental de Mancom, un gran asentamiento en la desembocadura del río Nyanding que en 1935 tenía una población que incluía gran número de personas de descendencia dinka. Visité la aldea y pasé allí alrededor de un mes, porque era el hogar de Tiop-Lier, un chico a quien conocía bien y que por aquel entonces me hacía de cocinero, cuyos parientes estaba seguro de que me recibirían bien por esta razón.

Hice una investigación de la estructura de parentesco de la aldea, pero aquí sólo me propongo presentar un breve resumen del propio hogar de Tiop, de los compañeros directos de su vida cotidiana. Lier, el *pater* de Tiop, era un dinka luar. Se casó con Tai, quien le dio un hijo, Cuol, que murió de la mordedura de una serpiente cuando todavía era muchacho. Después de la muerte de su marido, Tai se fue a vivir con un hombre llamado Duot. Se sabe que Duot y Lier habían estado lejanamente emparentados a través de sus madres, siendo *ram kene gatmanlen*, un hombre y el hijo de la hermana de su madre (en sentido clasificatorio), pero Tiop y sus hermanos no podían trazar el parentesco entre ellos con exactitud genealógica. Tai tuvo dos hijos de Duot, Gac y Bath. No obstante, entre los nacimientos, Tai tuvo un disgusto con su amante y se fue a vivir durante algún tiempo con un hombre llamado Deng-Wel, que actualmente vive en el interior del país de los lou, en la provincia de Rumjok, con quien tuvo a mi amigo Tiop. Es interesante señalar que Tiop es llamado o bien «hijo de Lier», por su *pater*, o bien «hijo de Duot», por el progenitor de sus hermanos, según la parte del país en que esté, pero muy rara vez «hijo de Den», por su progenitor, y él mismo no utiliza este apellido. Gac, el mayor de los tres hermanos, se ha casado recientemente con Nyacuol, en nombre de su medio-hermano paterno

Cuol. Se ha dispuesto que cuando Bath se case tome una esposa en nombre de su progenitor fallecido.

Tiop, por cuyos ojos veía el mundo social que nos rodeaba en Mancom, se había ido a vivir allí para estar cerca de su *wac* natural, la hermana de su progenitor, Kur (muerta posteriormente) y de los hijos de ella, y en 1935 él y su hermano Bath compartían un establo con Dier y Mun, los hijos de la coesposa de Kur. Tiop y Bath llamaban a estos jóvenes *ga atwacda*, hijos de mi tía paterna, y éstos llamaban a Tiop y Bath *gaatnara*, hijos de mi tío materno, aunque, de acuerdo con el modo nuer habitual se trataban mutuamente de *demar*, hijo de mi madre. Más tarde Tiop se llevó a vivir a Mancom a su *wac* legal, la hermana de su pater, también llamada Kur, procedente del país de la tribu lak. Esta Kur tenía una hija llamada Buk, que se había casado con Ghuth y le había dado una hija, Nyangaagh, antes de dejarle debido a los malos tratos para irse a vivir al país de los dinka luac, de donde procedían originalmente los parientes de su madre. Allí vivió de concubina de Deng-Wol, a quien dio una hija y dos hijos. Todos los intentos del marido para conseguir su regreso fracasaron y, aunque cogió a Nyangaagh y se la llevó de nuevo a su casa, ella escapó y volvió con su madre. Más adelante, en un año de hambre, el hermano de Tiop, Gac, trajo a Kur y a su hija, Buk, y a los hijos de Buk a vivir en Mancom. Ghuth se daba por satisfecho con obtener el ganado correspondiente al lado paterno de los matrimonios de las hijas de Buk.

La mayor de ellas, Nyangaagh, se casó con una mujer, Jaak-Lim, en nombre de su hermano difunto. El padre de Jaak, Lim, tenía dos hijas en el momento de morir, Buk y Nyanthal. Su viuda se convirtió en concubina de Leau-Maleagh, de quien tuvo una tercera hija, Jaak, quien, como ya hemos dicho, se casó con Nyangaagh, *nyanyawac* de Tiop, es decir, hija de la hija de la tía paterna. La misma Jaak había estado anteriormente casada con Luak-Tot y le había dado dos hijos antes de su muerte. Solicitó a Nyok, el hijo de su progenitor, para que le diera, o más bien diera al hermano difunto de ella, hijos con Nyangaagh (véase Fig. 23).

Se apreciará, pues, que, para Tiop y sus hermanos, el círculo inmediato e íntimo de parientes con quienes viven y comparten las experiencias diarias consiste en una agrupación de parientes reunidos alrededor de su tía paterna Kur y la tía paterna natural de Tiop del mismo nombre. Por esta razón, al darme las conexiones de parentesco de su familia, Tiop siempre destacaba los vínculos femeninos que le unían a quienes le rodeaban y omitía los nombres de los maridos de estas mujeres, pues le importaban muy poco. Debo llamar la atención aquí sobre la gran importancia que tienen entre los nuer los lazos naturales de parentesco, en cuanto contrapuestos a los que podríamos llamar legales, resultantes de uniones distintas de la unión del matrimonio legal simple, y el gran número de lazos de esta clase existentes en las comunidades nuer, como queda manifiesto en el ejemplo de Mancom que acabo de exponer. Su reconocimiento, en el sistema de valores de parentesco nuer, como lazos sociales y no simplemente como relaciones de parentesco naturales, amplía aún más la importancia de las mujeres como personas a través de

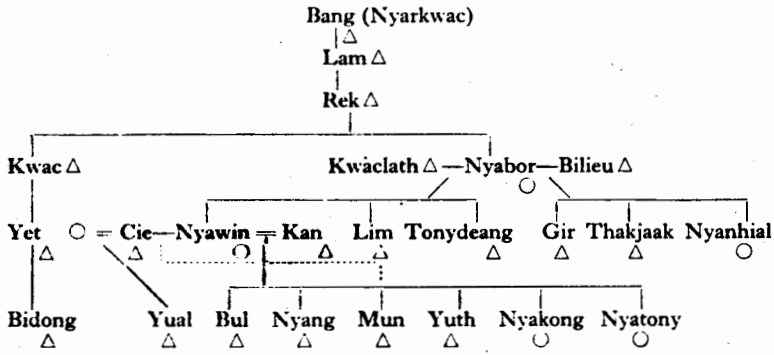
las cuales se traza la descendencia con objeto de establecer el parentesco con aquellos con quienes los nuer tienen relaciones en su vida comunitaria. Sin duda, estos rasgos son especialmente llamativos cuando, como ocurre en el ejemplo de los parientes de Tiop, muchas de las personas son inmigrantes dinka, pero ésta es una situación muy normal en Nuerland y además también se presentan donde no hay inmigrantes o son demasiado pocos para que estos rasgos puedan explicarse tan sólo por ellos.

La aldea de Kurmayom

La importancia tanto de la descendencia materna como de la natural en la sociedad nuer sale a la luz de forma especialmente clara en mi último ejemplo. Cité, al principio de este ensayo, una observación sobre las relaciones de afinidad hechas por un nuer de la aldea de Kurmayom, y a esta aldea paso ahora. Kurmayom es una aldea de la tribu lou situada al oeste de Yakwac y, como ésta, sobre el río Sobat. Está cerca de la frontera entre la tribu lou y la dinka ngok. La persona más prominente de la aldea en 1931 era un notable mago llamado Bul-Kan, y su familia es la que ahora examinaré de forma resumida. El y la agrupación de parientes que le rodeaba entonces ocupaban once establos. Su familia pertenecía al linaje mínimo llamado el *cieng* Nyabor, por el nombre de la madre de su madre. Esta fue una mujer del linaje mayor del clan Jinaca que tuvo a sus hijos siendo concubina soltera de dos hombres. Los padres los legitimaron mediante el pago de ganado. Lim, Nyawin y Tonydeang se convirtieron de este modo en miembros del clan Jidiet, puesto que su pater, llamado Kwaclath, pertenecía a este clan, y Gir, Thakjaak y Nyanthial se convirtieron en miembros del clan Jimem, al pertenecer su pater Bilieu a este clan. Uno de estos hijos, la muchacha Nyawin, se casó con Kan-Kwoth del clan Kiek, a quien antes de que muriese dio sus hijos Yuth, Nyakong y Nyatony. Siguió viviendo en su casa después de la muerte de él y allí tomó un amante, un dinka ngok llamado Cie, a quien dio sus hijos Bul, Nyang y Mun. Estos tres hijos, por supuesto, cuentan como hijos de Kan-Kwoth. Luego el dinka Cie, a requerimiento de Nyawin y los hijos de ella, tomó una esposa para él con ganado del rebaño de Kan-Kwoth, y de ésta tuvo a Yual. Por tanto, Yual no sólo era un medio-hermano natural paterno de Bul, Nyang y Mun, sino también su hermano en otro sentido, pues era el *gat ghokien*, el hijo de su ganado. Me dijeron que también había sido formalmente adoptado por Bul en su linaje. Mun había muerto antes de 1931, y Bul y Niang ya eran hombres maduros cuyos hijos e hijas tenían casas y rebaños e hijos propios.

Debe notarse que, aunque Bul es llamado por el nombre de su padre, Kan, y es miembro del clan Kiek y su madre era una mujer del clan Jidiet, los miembros del linaje se autodenominan ahora el *cieng* Nyabor y trazan su ascendencia a través de Nyabor hasta el tronco de la rama Nyarkwac del clan Jinaca dominante, omitiendo para los fines sociales ordinarios las líneas patrilineales tanto de Kan como de Kwaclath. De

esta forma se adhieren al linaje propietario del asiento de la aldea y con el que se identifica la sección tribal en que está situado, siendo el «toro» principal de la aldea Bidong-Yet, cuyo nombre ya he insertado en el cuadro.



Conclusiones

El objetivo de este artículo es de dimensiones limitadas y, por tanto, también son limitadas las conclusiones que se pueden sacar. He tratado de hacer una descripción de la red de lazos de parentesco y afinidad que vinculan entre sí a los miembros de la comunidad local nuer, y de esta forma describir su composición de parentesco para que complemente el análisis de estas comunidades, en cuanto partes del sistema político, que hice en *Los Nuer*; también he intentado corregir la distorsión de la realidad de la vida social nuer a que conducían, necesaria e intencionadamente, las abstracciones hechas en aquel análisis. Teniendo presente esta concepción, he presentado una selección de configuraciones de lazos de parentesco dentro de cierto número de aldeas y en un campamento de ganado; concluyo resumiendo y tratando de nuevo lo que me parecen los puntos principales establecidos en esta investigación.

Las relaciones de parentesco que tienen entre sí las personas de la comunidad nuer son, espero que se esté de acuerdo, muy complejas. Son también difíciles de descubrir. Son complejas, en gran medida, a consecuencia de las distintas formas de uniones domésticas que se dan entre los nuer y de su asimilación global de grandes cantidades de dinka mediante la adopción o el matrimonio. Tanto si se vinculan de una forma o de otra, los dinka carecen de todo el abanico de lazos de parentesco de los verdaderos nuer hasta que la asimilación es completa. La naturaleza de los lazos de parentesco entre las personas resulta difícil de descubrir porque los nuer no cooperaran en una investigación por preguntas y respuestas sistemáticas, que no sólo sería un fracaso, sino que también perjudicaría a la relación amistosa que tanto cuesta entablar con ellos. En realidad, si no hubiera vivido con ellos durante muchos meses entre las personales incomodidades de la aldea y el campamento,

y si no hubiera aprendido su lengua, en cuyo proceso de aprendizaje aprendí también lo que sé de su sistema de parentesco, no me hubiera sido posible descubrir las relaciones entre las personas en los lugares donde residí, y de esta forma ir laboriosamente agrupándolas en las genealogías que he construido. Sólo cuando mi estudio estaba muy avanzado me di cuenta de algunas de las complicaciones mencionadas en este artículo, y ésta es la razón de que no haya reproducido ninguna de las genealogías compiladas durante mis seis primeros meses de trabajo entre los nuer. Incluso la genealogía del campamento de ganado de Yakwac resultó contener varios errores, muy lejos de ser sin importancia, cuando fue revisada a mi regreso a Yakwac en 1935, aunque fue escrita durante mi segunda expedición a Nuerland; y hasta mis últimas visitas a Nuerland, en 1935 y 1936, no me quedaron completamente claros algunos rasgos importantes del sistema de parentesco. Como todavía iba aprendiendo cosas nuevas sobre éste en el momento de mi última partida, puede asegurarse que el estudio estaba lejos de haber sido completo.

La primera conclusión es una conclusión negativa: la comunidad nuer, sea grande o pequeña, no se compone exclusivamente de miembros de un único linaje y de sus esposas, o bien, lo que es lo mismo, no todos los miembros de un linaje viven en la misma comunidad. Por otra parte, se llegó a otra conclusión: en cualquier campamento o aldea grande está representado un linaje agnaticio de uno u otro orden y dentro del crecimiento de este linaje se insertan, mediante descendencia trazada a través de mujeres, ramas que se consideran, en determinadas situaciones y en cierto sentido, formando parte de él y, en otras situaciones y en distinto sentido, no formando parte de él. Otras líneas y personas se insertan en el árbol de filiación del linaje por adopción, pero esto sólo puede ocurrir con los dinka y otros extranjeros, no con individuos de verdadero origen nuer, y, aunque los dinka adoptados se aceptan en otros aspectos como miembros con todos los derechos del linaje en que han sido adoptados, su filiación ficticia puede tomarse en cuenta a la hora de permitir modificaciones de las reglas nuer de la exogamia. Adheridos a linajes, directa o indirectamente, también hay un considerable número de parientes afines de distintas clases.

En sus relaciones colectivas con otras comunidades, y según entienden colectivamente los miembros de estas comunidades, se produce la fusión de los elementos adheridos con el linaje. Estos están incorporados al linaje y el todo resultante se denomina el *cieng* o *wec* (comunidad) del linaje, que es tanto su núcleo como el símbolo de su identidad en cuanto unidad del sistema tribal. Pero dentro de la misma comunidad existen ocasiones en que hay que hacer la distinción formal entre el linaje y sus elementos incorporados, y el estatus de sus miembros se determina con exclusión de los *rul*, extranjeros, los *gaatnyiet*, los hijos de las hijas (del linaje), y los parientes afines.

En los contactos diarios entre las personas dentro de la comunidad sus relaciones no se manifiestan en el lenguaje de la estructura de linajes, sino en el lenguaje del sistema de parentesco, con referencia a las categorías de parentesco dentro del sistema. De este modo, los hombres del mismo linaje mínimo sólo tienen una relación de linaje indife-

renciada en las ocasiones en que el linaje actúa o se considera como grupo. En otro caso, y en cuanto personas, su mutua relación es de *gwanlen*, hermano del padre, *gatgwanlen*, hijo del hermano del padre, *wac*, hermana del padre, y así sucesivamente. Incluso cuando dos hombres pertenecen a linajes mínimos colaterales entre los que existe una relación de *buth* (linaje agnaticio), cada uno es también *mar*, pariente, del otro; lo cual quiere decir que mantiene su relación personal con el otro en una categoría de parentesco del tipo antes mencionado. De manera similar, las personas que trazan su descendencia desde el árbol genealógico del linaje a través de una hija del linaje son, para el linaje, colectivamente *gaatnyiet*, hijos de las hijas, pero con los miembros individuales del linaje mantienen la relación personal de parentesco de *gatwac* o *nyawac*, hijo de la hermana del padre o hija de la hermana del padre, y es posible que alguna otra relación de parentesco. De la misma forma, el pariente por afinidad es *conyimar*, marido de la hermana, *conyal*, marido de la hija, o bien pertenece a alguna otra categoría de afinidad, y se le trata de *gwa*, padre, *demar*, mi hermano, o *gatda*, mi hijo, según sea el caso. Los linajes se articulan en cuanto grupos de parientes agnaticios en uno de los distintos niveles situacionales, habitualmente el ritual, de la vida social y se articulan como conglomerados fusionados con otros elementos en otro nivel situacional distinto, el político. Los lazos de parentesco pertenecen a otro orden de relaciones sociales, a las relaciones entre las personas y no a las relaciones entre los grupos. Los miembros de un grupo de linajes son socialmente indiferenciables en cuanto tales en el interior de la estructura de interlinajes porque se trata de una relación estructural entre los grupos. En el sistema de parentesco son socialmente distintos —siendo esto una característica esencial del sistema—, porque el sistema de parentesco es un sistema de relación entre personas.

Como hemos visto, los miembros de la comunidad nuer son todos *mar*, parientes, entre sí. Todo amigo debe ser también pariente. La pertenencia común a una aldea o campamento no proporciona por sí sola al individuo una base segura para sus relaciones con los demás miembros. Esta la proporciona fundamentalmente el sistema de parentesco, mediante el cual un lazo de parentesco establecido con cualquier persona de la aldea o campamento proporciona al individuo un estatus de parentesco, de la clase que sea, con todas las demás personas de la aldea o campamento, con todos sus vecinos. La aldea o el campamento es una comunidad de parientes. Esto significa que, desde el punto de vista de cualquiera de sus miembros, los demás miembros son su parentela (incluyendo en este término a los afines) y también que sabe, como mínimo más o menos, de qué forma está relacionado cada uno de ellos con una tercera persona. No obstante, esto no quiere decir que todos juntos constituyan un grupo específico de parentesco. En cuanto grupo, son una unidad residencial y en el contexto político se identifican con un linaje (o bien, en el caso de las aldeas muy pequeñas o de los caseríos exteriores, se adhieren a uno).

Cada miembro de la comunidad puede situar a todos los demás miembros de ella en una categoría del sistema de parentesco con respecto

a sí mismo y a su parentela, y dado que todo el mundo puede hacer lo mismo, la comunidad local consiste en un gran número de hilos entrecruzados que dan lugar a una intrincada red de lazos de parentesco. La reunión de todos estos hilos por dentro de la estructura de linajes proporciona a la comunidad local su carácter unitario en la vida tribal de los nuer.

Deseo dejar claro que las agrupaciones de parentesco del tipo de los examinados en este artículo no se diferencian estructuralmente de los grupos de parentesco, aunque puedan considerarse grupos de linaje. La pauta de las relaciones de tal agrupación es variable e imprevisible en cualquier ejemplo concreto. También es muy fluida, pues los elementos que la componen pueden tener una asociación tan sólo transitoria; los nuer cambian de hogar con frecuencia, de tal forma que la textura de relaciones de cualquier agrupación local concreta puede cambiar no sólo de un año a otro, sino de una estación a otra. Cuando los nuer consideran que una agrupación es una unidad, no lo es en cuanto grupo de parentesco, sino como grupo de linaje o como grupo residencial, aldea o campamento. Sus miembros son *jicieng* fulano y mengano, la gente de la comunidad de un determinado linaje, o *jiciengda,* la gente de mi casa o comunidad, una colectividad residencial. *Jimarida,* mi parentela, se refiere a una esfera completamente distinta. Es el conjunto de relaciones personales de una persona concreta e incluye hombres y mujeres que no pertenecen en absoluto a la agrupación. Dado que estos grupos residenciales suelen nombrarse en términos de linajes, podemos decir que en su connotación política el linaje se transforma en un grupo de parientes cognaticios para el que no conozco ningún término adecuado. La palabra «estirpe» podría utilizarse para distinguirlo del verdadero linaje, el grupo unilineal de parientes agnaticios.

El papel que juega en esta transformación la absorción de los dinka en una escala tan considerable ha sido importante. La relación entre los dos pueblos y sus sociedades es un problema etnológico y sociológico de primera importancia, pero su completa resolución no puede intentarse hasta que se conozca mejor el cúmulo de tribus dinka y, en especial, su estructura social. Aquí sólo deseo ocuparme del aspecto que concierne a nuestro actual tema. Como se ha señalado en *Los Nuer,* la asimilación de las tribus dinka conquistadas y de las secciones tribales, por diversas razones, no ha tenido como consecuencia una clase o casta, ni ninguna otra estructura jerárquica rígida. Se ha producido mediante su incorporación en los linajes nuer por adopción o por asimilación a través del matrimonio.

Cuando los dinka son adoptados en un linaje, la absorción en la sociedad nuer no presenta grandes dificultades. Su origen dinka es recordado por los miembros del linaje que los adoptó, en cualquier caso durante algunas generaciones, pero al cabo de una o dos generaciones puede que no lo sepan quienes no pertenecen al linaje, y supongo que, con el paso del tiempo, incluso puede olvidarse dentro del mismo linaje. Forman parte del linaje, tienen el mismo estatus que los demás miembros y constituyen puntos de crecimiento de la rama, igual que los hombres nacidos dentro de él. Pero cuando los dinka no son adoptados en

un linaje nuer, la absorción se consigue con mayores dificultades y por sistemas tortuosos. Si examinamos detenidamente la historia de aquellas personas de las genealogías que he recogido adscritas de forma permanente a una familia afín o materna y, por este procedimiento, a un linaje mínimo, y si trazamos también el historial de las personas que gracias a una adscripción de este tipo en el pasado trazan ahora su descendencia de linaje a través de una mujer, encontraríamos que en muchos casos, me atrevería a decir que en una amplia mayoría, se trata de personas dinka. Este es un proceso muy comprensible, dado que los dinka capturados o los dinka inmigrantes en Nuerland han perdido su estatus en sus propios sistemas de parentesco y de linajes, y si no son adoptados en los linajes nuer, sólo pueden adquirir un estatus en la sociedad nuer a través de las relaciones de afinidad; sus hijos, al no tener parientes por el lado paterno, buscan una afiliación ficticia en el linaje de la madre. Es cierto que en los clanes nuer encontramos extranjeros formando parte de las agrupaciones de parientes situados alrededor del núcleo de un linaje del clan dominante de la tribu, pero cuando esta adhesión es permanente estos extranjeros, por mi experiencia, suelen ser personas de los clanes nuer que no tienen territorio propio —que no tienen *wec*, comunidad local, como dicen los nuer—, como los clanes Jimem, Jikul y Kiek, los cuales, además, en algunos casos, tienen orígenes mitológicos que los sitúan fuera de la familia principal de los clanes nuer y sugieren un origen extranjero. En estos casos, la asimilación nunca puede ser tan completa como en el caso de los dinka, porque los miembros de los clanes nuer tienen sus propios símbolos de clan y sus propias relaciones de *buth* que los adhieren a sus linajes de nacimiento.

Otro factor que evidentemente ha tenido cierta influencia en la cohesión de extraños a grupos de parientes agnaticios que no son los suyos propios es la costumbre del concubinato. No es preciso describir las distintas formas de concubinato que se encuentran en Nuerland, puesto que ya he presentado una detallada relación de ellas en mi artículo sobre el matrimonio nuer. Baste con señalar que es una práctica muy común que las viudas dejen las casas de sus maridos difuntos y tomen amantes en la aldea de sus padres, o bien se vayan a residir a las aldeas de sus amantes. Cuando lo hacen, se llevan consigo a sus hijos pequeños y, aunque los hijos regresan casi invariablemente a sus casas paternas antes de la iniciación, han crecido en las casas de sus parientes maternos, o bien de los parientes de su padre adoptivo, y pueden sentir tal afecto por éstos, que más tarde regresen a residir con ellos, al menos durante algún tiempo, cuando están casados y son sus propios dueños. La posibilidad de que esto ocurra es mayor cuando el difunto era el cabeza de una familia polígama, pues entonces las fricciones entre las coviudas y entre los medio-hermanos paternos fácilmente pueden llevar a una viuda a volver a la casa de sus padres, donde sus hijos se unirán a ella y vivirán durante muchos años, incluso si finalmente regresan con sus parientes paternos.

Tanto si viven en sus aldeas maternas como si viven en las aldeas de sus maridos, las viudas se atraen amantes, unas veces de la misma

aldea, otras veces de las aldeas vecinas. En cualquier caso, se crea el nuevo lazo social y los amantes pueden seguir cohabitando con las viudas como miembros de sus comunidades durante largos períodos y educar a los hijos que tengan con ellas. Cuando una mujer se casa con otra mujer, como ocurre a veces entre los nuer, también hay que colocar a un hombre dentro de la unión para engendrar hijos, y este hombre puede proceder de una comunidad distinta. El individuo pobre se siente muy contento de conseguir ama y consorte sin gastos, por medio del concubinato con una viuda o el concubinato con una soltera, y si es un dinka que no ha sido adoptado, puede permanecer con su concubina y con los hijos que tenga de ella.

Existe en Nuerland un considerable número de concubinas solteras. Los hijos que tienen con sus amantes se convierten en los hijos legales de estos amantes mediante el pago de ganado, pero no se sienten adheridos de forma tan segura a las casas de sus padres como los hijos nacidos de una unión matrimonial, y existe una fuerte tendencia a permanecer juntos los hijos de una misma mujer con distintos padres, por regla general sin tener en cuenta quién pueda ser la madre, sobre todo si los padres han fallecido o si no poseen grandes rebaños.

Otros dos hechos que deben tenerse en cuenta. Entre los nuer no es raro que un individuo construya su casa entre los parientes de su esposa, aunque, por mi experiencia, el verdadero nuer suele volver en último término con sus propios parientes. Como ya he explicado, los yernos que viven con los parientes de sus esposas suelen ser dinka y los dinka es probable que permanezcan con sus parientes políticos, pues no tienen parientes consanguíneos con quienes regresar; pero también hay individuos nuer en el mismo caso. Suelen ser los pobres que no pueden costear el pago de la compensación matrimonial, a cuya parte renuncia la familia de la esposa en vista de que el hombre casado con su hija se ha unido a su comunidad y está educando a los hijos como miembros de esta comunidad. Incluso es posible que le den algo de su ganado para ayudarle a crear un rebaño. El segundo hecho que debe tenerse en cuenta es la costumbre nuer, por diversas razones no siempre observada, de que el mayor de los hijos del matrimonio debe ser educado por sus abuelos maternos, caso de estar vivo el abuelo; la muchacha hasta el matrimonio y el muchacho hasta su iniciación. Se dice que el hijo mayor pertenece al *cieng mandongni*, la casa de sus abuelas (maternas), y el hijo educado en la aldea de sus parientes maternos, naturalmente, tiene la sensación de que, en ciertos aspectos ésta, y no la aldea de sus parientes paternos, es su hogar. Esta prescripción muy peculiar vinculada al estatus de hijo mayor puede, por lo menos en parte, estar conectada con su situación ambigua y central entre las familias de su padre y de su madre.

He hecho notar que la concentración en y por el sistema de linaje de los muchos hilos distintos de parentesco (y afinidad), que constituye la red de los lazos sociales en la comunidad nuer, es lo que proporciona a la comunidad su carácter unitario. Los puntos en que se reúnen son los «toros» de las agrupaciones de parentesco, y especialmente los «toros»

tribales, esos individuos que no sólo son personas de edad[7], dinero y carácter, sino también miembros del clan dominante de la tribu, aristócratas de la tribu. Estos «toros» de la tribu son los centros de las agrupaciones de parientes, pero también son parientes agnaticios y todos están en relación unos con otros según la posición estructural en el sistema de linajes del clan dominante. Por tanto, a través de ellos todos los miembros de la tribu se adhieren al clan dominante de la tribu y todas las comunidades locales se asimilan a la estructura enormemente coherente de sus segmentos, en los que se conceptualizan. La ambición de todo hombre, sobre todo si es del clan dominante, es convertirse en «toro» y centro de una agrupación de parientes, y los nuer dicen que por esta razón, entre otras, suelen romperse las familias y las familias extensas y separarse los primos y hermanos, tratando cada uno de reunir a su alrededor su propio «rebaño».

En conclusión, me atrevería a opinar que esta estructura de linajes, clara, coherente y profundamente enraizada de los nuer, permite que las familias y las personas se trasladen y se adhieran con tanta libertad, durante períodos más breves o más largos, a cualquier comunidad elegida mediante cualquier lazo cognaticio o de afinidad que encuentren conveniente resaltar; y que debido a los firmes valores de la estructura, este flujo del estado de las relaciones sociales no da lugar a confusión ni acarrea la desintegración de la tribu. Bien pudiera ser, hasta cierto punto, que debido a que el principio agnaticio nunca se pone en cuestión en la sociedad nuer, sea tan sobresaliente el trazado de la descendencia a través de mujeres y prevalezca tanto la matrilocalidad. No obstante, si bien gran parte de la configuración real de las agrupaciones de parentesco puede variar y cambiar, la estructura de linajes es invariable y estable.

7. No me ocupo en este artículo del sistema de grupos de edad de los nuer, aunque tiene cierta incidencia sobre el sistema de parentesco. Una descripción de este sistema se encuentra en *Los Nuer* y en un artículo dedicado al tema en *Sudan Notes*, XIX, 1936, pp. 233-71.

BIBLIOTECA DE ANTROPOLOGÍA

Dirigida por Josep R. Llobera

1 Adam Kuper
Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972

2 Josep R. Llobera (ed.)
La antropología como ciencia
Textos de Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown, Goodenough, Kaplan, Manners, Panoff, Rivers, Malinowski, Lewis, Gluckman, Conklin, Leach, Eggan, Murdock, McEwen, Jarvie, Beattie, Tylor, Ipola y Nutini, compilados y prologados por Josep R. Llobera.

3 J. S. Kahn (ed.)
El concepto de cultura: textos fundamentales
Textos de Tylor, Kroeber, Malinowski, White y Goodenough, compilados y prologados por J. S. Kahn.

4 A. R. Radcliffe-Brown
El método de la antropología social

5 Louis Dumont
Introducción a dos teorías de la antropología social
Textos adicionales de Gellner, Beattie, Schneider, Rivers, Fortes, Leach, Goody, Needham y Dumont.

6 Maurice Godelier (ed.)
Antropología y economía
Textos de Marx, Maine, Morgan, Bücher, Malinowski, Burling, Leclair, Jr., Polanyi, Dalton, Kaplan, Sahlins, Wolf y Godelier, compilados y prologados por Maurice Godelier.

7 E. E. Evans-Pritchard
Brujería, oráculos y magia entre los azande

8 E. R. Leach
Sistemas políticos de la Alta Birmania

9 E. E. Evans-Pritchard
Los nuer

10 Maurice Bloch (ed.)
Análisis marxistas y antropología social
Textos de Godelier, Firth, Feuchtwang, Terray, Kahn, Friedman y Bloch, compilados y prologados por Maurice Bloch.

11 M. Kay Martin y Barbara Voorhies
La mujer: un enfoque antropológico

12 Josep R. Llobera
Antropología política
Textos de Smith, Meyer-Fortes, Evans-Pritchard, Colson, R. Cohen, A. Cohen, Lowie, Fried, Sharp, Marshall, Holmberg, Tait, Bohannan, Bernardi, Shepardson, Maquet, Carrasco, Lattimore, Read, Firth y Sahlins, prologados por W. G. Smith y compilados por Josep R. Llobera.

13 Olivia Harris y Kate Young (eds.)
Antropología y feminismo
Textos de Linton, Rohrlich-Leavitt, Sykes, Weatherford, Bamberger, Webster, Newton, Ortner, Strathern, Rosaldo, Slade, Edholm, O'Laughlin, Sacks y Young, compilados y prologados por Olivia Harris y Kate Young.

14 Josep R. Llobera
Hacia una historia de las ciencias sociales

15 Michael Kenny y Jesús M. de Miguel (eds.)
La antropología médica en España
Textos de De Miguel, Prat, Pujadas, Comelles, Kenny, Esteva Fabregat, Brandes, Foster, Press, McLane, Lisón Tolosana, Díaz Ojeda, Sevilla, Limón Delgado, Castellote, Lellep Fernández y Mulcahy, compilados y prologados por Michael Kenny y Jesús M. de Miguel.

16 Josep R. Llobera (ed.)
Antropología económica. Estudios etnográficos
Textos de Lee, Oliver, Barth, Wolf, Piddocke, Armstrong, Casaverde, Sharp, Douglas, Bohannon, Murphy, Steward, y Gudeman, prologados por Jesús Contreras y compilados por Josep R. Llobera.

17 A. R. Radcliffe-Brown y Daryll Forde (eds.)
Sistemas africanos de parentesco y matrimonio
Textos de Radcliffe-Brown, Kuper, Wilson, Schapera, Gluckmann, Richards, Forde, Nadel, Evans-Pritchard, compilados por A. R. Radcliffe-Brown y Daryll Forde, y prologados por A. R. Radcliffe-Brown.

En preparación:

J. R. Davis
Antropología de las sociedades mediterráneas

Sydel Silverman (ed.)
Fundadores de la antropología social

La antropología se presenta como la ciencia general del hombre, incorporando tanto la vertiente biológica como la social. Formada por la unidad precaria de una multitud de disciplinas y subdisciplinas, tales como la antropología física, la arqueología, la lingüística, la antropología cultural y social, la etnología, etc., y con tradiciones nacionales muy diversas (en particular cabría mínimamente distinguir la norteamericana, la británica y la francesa) ha acumulado en los cien años de su existencia un corpus factual y teórico de considerable importancia. Sin embargo, la antropología sigue llevando en el ámbito de habla española una vida lánguida, por no decir miserable, a la que no ha sido ajena la escasez de textos en castellano.

En los últimos años el interés por la antropología ha crecido de forma muy notable. En consecuencia, la demanda de libros antropológicos se ha dejado sentir en los círculos más diversos, especialmente en el ámbito de la enseñanza universitaria.

La BIBLIOTECA ANAGRAMA DE ANTROPOLOGIA aparece con la intención de responder de una forma sistemática a esta demanda. Su objetivo último será crear un amplio fondo de textos básicos (libros y *readings*), tanto clásicos como modernos, combinando el *rigor* científico con la *variedad* de temas y escuelas. Aunque no desdeñará otras disciplinas antropológicas, su campo básico será la antropología cultural y social. Dentro de ella tratará de cubrir todas las áreas de especialización tradicionales (parentesco, religión, magia y sistemas simbólicos; organización política y económica; etc.), así como las contemporáneas, prestando igualmente atención a cuestiones de historia, epistemología, teoría y métodos de la disciplina.

Radcliffe-Brown, en su extenso ensayo introductorio a este libro de relevancia fundamental en la bibliografía antropológica, revisa los principios generales que subyacen en los sistemas de parentesco y matrimonio africanos, y rastrea y delinea las implicaciones legales y sociales de las reglas y costumbres que regulan los lazos de parentesco y matrimonio en diversas sociedades, pasadas y presentes. En cada uno de los restantes estudios se analizan distintos modelos de sociedades africanas de nuestros tiempos.

El conjunto es de gran importancia para la sociología científica, y también está directamente conectado con los problemas prácticos que surgen cuando pueblos que han vivido estrechamente sujetos a pautas de parentesco reaccionan frente a personas e incentivos de otro mundo social.

ALFRED R. RADCLIFFE-BROWN (1881-1955) nació en Inglaterra, estudió psicología, filosofía y antropología en Cambridge. Realizó trabajo de campo en las islas Andamán (1906-07) y Australia (1910-12); enseñó antropología en Ciudad del Cabo, Sidney, Chicago y Sao Paulo, y fue profesor de antropología social en Oxford de 1937 a 1946. Entre sus libros figuran: *The Andaman Islands* (1922), *A Natural Science of Society* (1957), *Method in Social Anthropology* (1958).

CYRIL DARYLL FORDE (1902-1973) estudió geografía y antropología en el University College de Londres; colaboró con Kroeber y Lowie en Estados Unidos, donde hizo trabajo de campo en Arizona y Nuevo México; también estudió los yakö de Nigeria. Dirigió desde 1945 hasta su muerte el Departamento de Antropología del University College de Londres, así como el International African Institute. Entre sus obras: *Habitat, Economy and Society* (1934), *African Worlds* (ed.) (1954), *Yakö Studies* (1964).

Biblioteca Anagrama de Antropología
Dirigida por J. R. Llobera